CRISTIANISMO PRIMITIVO
Y
RELIGIONES MISTÉRICAS



Jaime Alvar • José María Blázquez • Santiago Fernández Ardanaz
Guadalupe López Monteagudo • Arminda Lozano
Clelia Martínez Maza • Antonio Piñero

CATEDRA

CRISTIANISMO PRIMITIVO
Y
RELIGIONES MISTÉRICAS

Jaime Alvar • José María Blázquez • Santiago Fernández Ardanaz
Guadalupe López Monteagudo • Arminda Lozano
Clelia Martínez Maza • Antonio Piñero



CÁTEDRA
HISTORIA. SERIE MAYOR

CRISTIANISMO PRIMITIVO
Y
RELIGIONES MISTÉRICAS

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto
en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados
con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren
o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística
o científica fijada en cualquier tipo de soporte
sin la preceptiva autorización.

© Jaime Alvar, José María Blázquez, Santiago Fernández Ardanaz,
Guadalupe López Monteagudo, Arminda Lozano, Antonio Piñero
© Ediciones Cátedra, S. A., 1995
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 21.213-1995
I.S.B.N.: 84-376-1346-9
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.
Pol. Ind. Cobo Calleja. Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Prólogo

El presente volumen está dedicado al estudio del cristianismo primitivo y a las religiones mistéricas, que fueron contemporáneas. No se examina el cristianismo desde el punto de vista de la Historia de la Iglesia, sino como una de tantas religiones del Imperio Romano que, perseguida primero, tolerada después, acabó por convertirse en la única religión lícita del Imperio Romano. *Sin embargo, la evolución interna* del cristianismo, sus luchas intestinas en la interpretación de la figura del fundador y la aparición de sectas en pugna unas con otras tienen que ser tratadas, siquiera sea someramente.

Las religiones mistéricas desempeñaron un papel importante en la religiosidad de la época romana en grupos minoritarios. Llenaron un vacío religioso de salvación individual que la religión romana no colmaba de por sí. Se ha supuesto que tenían puntos importantes de contacto con el cristianismo.

Se estudia el cristianismo en sus relaciones con las otras religiones, con las que convivió y se relacionó durante siglos, ante todo con el judaísmo, de donde procedía, con la religión pagana y con las religiones mistéricas, con todas las cuales tuvo rechazos e influencias mutuas, principalmente por parte del cristianismo, que se caracterizó por una gran capacidad de asimilación de todo tipo de corrientes religiosas, filosóficas y artísticas.

Hasta finales del siglo III el cristianismo fue minoritario y su influjo en la sociedad romana fue nulo. A partir de la conversión de Constantino al cristianismo, penetró cada vez más en la sociedad hasta cristianizarla lentamente, aunque se trató de un *cristianismo ya paganizado*.

La religión desempeñó en la Antigüedad y durante muchos siglos después, hasta incluso nuestros días, un papel importante en la sociedad. No se puede entender una cultura sin conocer muy bien la religión con ella vinculada.

En la actualidad se concede más importancia al estudio de la religión, principalmente la de finales de la Antigüedad. El cristianismo desempeñó un papel importante en el cambio de este periodo histórico. Historiadores de prestigio, como A. Momigliano, hace muchos años afirmaron rotundamente que la cristianización debe asumir un valor de explicación para los historiadores de finales de la Antigüedad. Hoy día se asiste a un florecimiento sin precedentes de los estudios de historia religiosa y cultural sobre el Mundo Antiguo. La antropología cultural en la actualidad insiste en considerar la religión como sistema cultural e instrumento para la comprensión de la marcha de la Historia.

Capítulo primero

Fuentes para el conocimiento de Jesús

J. M. Blázquez

La segunda generación cristiana puso por escrito sus ideas sobre la personalidad de Jesús. El problema que se plantea al historiador es conocer hasta qué punto los Evangelios, únicos documentos disponibles, reflejan las enseñanzas de Jesús. Los orígenes del cristianismo se vinculan en estos escritos con el hecho de Pentecostés, capital en la vida de los seguidores de Jesús, que pasaron desde el desencanto sufrido con ocasión de la crucifixión de su maestro, a una ilusión cimentada en la fe de la resurrección del crucificado, que es en lo que consistió la fe de la primitiva comunidad cristiana. Los seguidores de Jesús después de Pentecostés transmitieron su vivencia compartida. Pablo (1 Cor 15,14.17) hizo de la resurrección de Jesús el fundamento de la fe. La resurrección es el dogma fundamental del cristianismo. Es el *kerigma*, proclamación o anuncio de los temerosos de Dios. Los Hechos de los Apóstoles, obra de Lucas, describen los primeros pasos de este kerigma. El número de los que creyeron en él debió ser grande, aunque las cifras estén abultadas. Para entrar en la nueva comunidad, como afirma A. Sales, que ha estudiado recientemente los inicios de la fe en la comunidad primitiva, «bastaba sintonizar con la vivencia de cuantos impulsados por el "pneuma", testimoniaban la resurrección de Jesús». Estas nuevas creencias eran compatibles con la práctica del judaísmo. El cristianismo fue, pues, en un principio una secta del judaísmo.

Poco a poco, estos creyentes se interesaron por la figura de Jesús en sus más variados aspectos, siguiendo los métodos de enseñanza de los rabinos. El problema estriba en conocer hasta qué punto esta catequesis respondía al mensaje real de Jesús. Los creyentes no pensaban estar fundando una nueva religión, sino que se sentían dentro de la comunidad judía, que a la larga les rechazó y se impuso la ruptura.

Los escritos de Pablo son los más antiguos de la comunidad cristiana, anteriores a la composición de los Evangelios. Son contemporáneos de la primera comunidad cristiana y de la transmisión oral. Existían ciertas formas anteriores a los Evangelios, que recogen los rasgos fundamentales del mensaje de Jesús, que respondían a las vivencias de la primitiva comunidad cristiana. Quedaron reflejados en unos discursos recogidos por Lucas en los Hechos de los Apóstoles, redactados alrededor del año 90; por tanto, pertenecen a la segunda generación de creyentes en Jesús. Estos discursos (2-5) debieron ser tomados por Lucas de una fuente muy antigua. Están llenos de giros arameos, lo que parece indicar que proceden de la comunidad de Jerusalén. Los párrafos más arcaicos se documentan en los sumarios (Hch 2,42-47; 4,32-37) y en los

discursos (Hch 2,14-39; 3, 12-26; 4,9-12; 5,34-43), al igual que en los discursos de Pedro (10,34-43) y de Pablo (13,16-41). En todos ellos se proclama una nueva oferta de salvación asociada a la resurrección de Jesús. Todos los discursos ofrecen el mismo esquema, lo que presupone, como afirma A. Sales, una unidad de autor, lo que indicaría que es la redacción más antigua de la primitiva comunidad cristiana. Todos los discursos, salvo uno, están puestos en boca de Pedro, pero seguramente no sería éste su autor. Una forma se recoge en 1 Cor 15,3-7, que proclama el kerigma muerte-resurrección.

Antes de los escritos neotestamentarios debió haber ciertas formas literarias previas, que reflejaban la creencia de la comunidad. En la primitiva comunidad abundaron los predicadores kerigmáticos, que se dirigieron a judíos o a paganos.

Los doce eran el punto de referencia del conocimiento del Jesús histórico. El cristianismo se extendió pronto por el Imperio y lejos quedaron los doce afincados en Jerusalén. Los predicadores ambulantes enseguida necesitarían formas literarias para mantener la unidad de la fe, que serían las «hojas volantes» de la crítica moderna. Estas hojas recogían algunos dichos de Jesús, vinculados con hechos concretos. Debió suceder así, aunque de ello no haya constatación. Los evangelistas se inspirarían en estas formas.

El problema que se plantea al historiador, como ya se indicó, es conocer hasta qué punto la primitiva comunidad transmitió fielmente el mensaje de Jesús. En este sentido, las formas pre-evangélicas ocupan un lugar preferente. Los evangelistas no fueron simples compiladores, sino que dejaron en sus obras su visión personal, dentro del ambiente en que vivían, y le dieron una personalidad. Esta formas pre-evangélicas están teñidas por lo que Bultmann llama «formulación mítica», razón por la cual este autor propugnaba una drástica desmitifiación para llegar al tuétano histórico que permitiera captar la fe de la comunidad primitiva. Jesús debe ser tenido por el auténtico inspirador de las formas que recogen dichos y hechos que se remontan a él, contemplados desde la fe.

Los Evangelios. Origen del término

Son los cuatro escritos canónicos y otros apócrifos. Remonta al siglo II la designación de «evangelio» a un escrito que recoge las palabras y hechos de Jesús. Este término se encuentra ya en el Antiguo Testamento. También aparece con sentido muy parecido en una inscripción de Priene, fechada en el año 9 a.C., referente al culto al emperador, en este caso Augusto, al que se le proclama salvador, manifestación de la divinidad. Se ha supuesto que los cristianos toman del culto al emperador la palabra «evangelio», que nacería en comunidades cristianas helenísticas. Incluso se ha supuesto que el mismo Jesús utilizaría este mismo término para anunciar el reino de Dios, de lo que quedaría un eco en Mateo (4,23; 9,35) y en Marcos (1,15) a través de las expresiones «evangelio del Reino». Como indica A. Piñero, no hay garantía de que el vocablo arameo remonte a Jesús. Según este autor, sí parece seguro que la comunidad de Palestina lo empleó para proclamar la venida de Dios y la llegada del día final. Este término sería usado por la comunidad helenística, como parece deducirse de 1 Cor. 15,1.3-5, que remontaría a los misioneros cristianos helenísticos y a una tradición prepaulina.

La tradición oral

Después de Pascua, los dichos y hechos de Jesús se transmitieron oralmente, sólo controlados por el recuerdo de los que habían vivido junto a Jesús. En muchos casos la tradición oral fue fiel, como se deduce del hecho de haberse recogido creencias sobre Jesús que no coincidían con la cristología posterior. La comunidad primitiva de creyentes proporcionaba diversos ejemplos, que lentamente cristalizaron en las palabras de Jesús por escrito. Algunas tradiciones tenían origen en determinadas localidades. Así las tradiciones sobre la pasión tuvieron origen en Jerusalén, primero oral y después por escrito, al igual que los dichos proféticos y apocalípticos de Jesús. La predicación entre los paganos obligó a recoger las historias de los milagros de Jesús, para usarlas en la apología. La buena memoria de los antiguos hizo que se transmitieran dichos y hechos de Jesús.

La tradición oral debió durar poco y pronto se hizo necesario fijar por escrito la tradición de Jesús. Debieron circular hojas volantes sobre las que los profetas o predicadores, durante el culto litúrgico, afirmaban que se remontaban a Jesús. Todo esto es mera hipótesis, pero probable. Debieron fijarse por escrito pequeñas formas preliterarias, como cantos, himnos o fórmulas de fe, o la recogida de dichos de Jesús. A estos siguieron los últimos sucesos de la vida de Jesús, como la Pascua, la pasión, la resurrección y finalmente hechos y dichos de Jesús.

Sólo hay indicios de las colecciones anteriores a los evangelios sinópticos. Además de la fuente Q, se ha pensado que existieron colecciones de dichos sapienciales y un esbozo de un evangelio primitivo, como el que parece haber en Hch 2,1-3.6; Mc 11,24-33; 12,13-37; y de parábolas sobre el Reino (Mc 4); de historias de milagros que llevaban los misioneros, como sucedía con los hechos de los hombres importantes. Colecciones de este tipo hay en Mc 4,35-6,52 y en Jn 2-11. Todos estos grupos de tradiciones fueron los primeros escritos y la base de los evangelios posteriores. En estos escritos se dieron ya las primeras alteraciones de la tradición. Los profetas y los maestros cristianos reelaboraron igualmente los dichos de Jesús y los alteraron.

El hecho clave de la vida de Jesús era la creencia en su resurrección. Piensa A. Piñero que quizá haya que conceder también a los adversarios de la «historia de las formas» el que sea innecesario postular rígidamente para cada forma, que luego se plasma en los evangelios, una estricta situación vital en la vida comunitaria. La situación vital de la comunidad se refleja en la reelaboración de la tradición sobre Jesús, tal como se desprende de la «historia de la redacción». Estas formas de catequesis, la parenesis, la predicación, las discusiones escrituarias y teológicas, las normas para la vida del grupo, etc., de las primitivas comunidades cristianas existían previamente a las sinagogas.

La «historia de las formas» ha postulado la colección colectiva de dichos o hechos de Jesús por la comunidad. Hubo recreaciones de una sola persona concreta, que reflejaba el pensamiento del grupo, que confirmaba lo que se difundía a través de los rollos o pergaminos, lo que impidió que tales letras se perdieran. El método de la «historia de la redacción» ha resaltado la labor personal en la reelaboración de la tradición evangélica por los evangelistas, que reunieron los diferentes bloques de tradición, que empalmaron en una obra. El primer caso sería el autor de la fuente Q, al que siguieron Marcos y los restantes evangelistas, incluyendo a los apócrifos. El autor

anónimo de la II Carta de Clemente menciona como sagrada una colección escrita de dichos de Jesús, que tiene paralelos principalmente en Mateo y en Lucas. Lo mismo puede afirmarse de las citas evangélicas del apologista Justino, hacia el año 150, que presuponen una armonización sistemática de Mateo y de Lucas. Taciano, en torno al año 170, armonizó en una única obra los cuatro evangelios y probablemente un evangelio judeo-cristiano.

Hay dificultades para considerar a los cuatro evangelios canónicos como un género literario único dentro de la literatura griega antigua. M. Dibelius defendía que «los evangelios como género constituyen algo nuevo y autónomo en la historia literaria, su material sólo tiene paralelos en la tradición religiosa de diversas épocas y lugares, en la que se han agrupado y conservado las palabras y acciones de hombres santos dentro del círculo de sus seguidores».

Piensa A. Piñero que esta teoría no está libre de dificultades. Según este autor, las teorías propuestas para explicar la creación de la forma evangelio no son satisfactorias ninguna de ellas, ni la teoría del desarrollo inmanente de la tradición sinóptica, ni la teoría de un marco previo, ni el influjo de la biografía de los hombres divinos, ni la voluntad de un autor por redactar un evangelio. No se conocen paralelos en la literatura antigua para el Evangelio de Marcos. La *Vida de Apolonio de Tiana*, obra de Filóstrato fechada en el siglo III, acusa influjos de los evangelios cristianos. El único paralelo exacto, en opinión de A. Piñero, es la *Vida de Buda*. Este autor reduce a un tono menor el género literario singular de los evangelios, apoyado en el hecho de que los evangelios están basados en bloques o colecciones anteriores de hechos, milagros o dichos de Jesús. En tercer lugar, el género evangelio formula un juicio sobre Dios, sobre Jesús y sobre sus actuaciones. Esto no tiene paralelos en la literatura helenística, lo que lleva a A. Piñero a defender que el evangelio es un subgénero de la antigua biografía helenística.

El Evangelio de Marcos sería una biografía de Jesús con unas características especiales. Los evangelios serían un relato ordenado cronológicamente de la vida de Jesús. Serían reelaboraciones que ofrecían una historia a partir de escritos o colecciones más antiguas. En los evangelios falta, sin embargo, el interés biográfico, lo que se debería a las lagunas de la tradición disponible y al carácter de proclamación del evangelio. A esta afirmación objeta A. Piñero que ninguna biografía de la antigüedad reúne en realidad estas características. Se ha pensado que el Evangelio de Marcos se emparenta con las vidas de los profetas. Ésta es la tesis de Kösler y de J. Monserrat en el caso este segundo principalmente de Lucas. Este último autor piensa en una sobreimposición de los profetas Elías y Eliseo sobre Juan y Jesús, de donde deduce que tuvo como modelo narrativo el ciclo de los profetas Elías y Eliseo. Además del modelo de la vida de los profetas, se ha considerado el parentesco con diferentes narraciones de la historiografía helenística más próxima, tales como 1 y 2 Macabeos y el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del pseudo-Filón.

La fuente Q de los evangelios sinópticos

Prioridad del Evangelio de Marcos

Las diferencias y semejanzas de los evangelios sinópticos, Mateo, Marcos y Lucas, se explican por la llamada teoría de las dos fuentes. Marcos es el evangelio más anti-

guo y fue utilizado por Mateo y Lucas. Estos dos últimos emplearon además una segunda fuente (Q) de enseñanzas o dichos de Jesús. De esta última fuente no hay noticias, pero se ha reconstruido mediante los métodos de la crítica literaria.

Gran cantidad de material es común a Mateo, Marcos y Lucas. Las coincidencias implican una dependencia literaria de los tres evangelistas. La prioridad de Marcos explica las omisiones de Mateo o Lucas o de los dos. En el caso de que Marcos dependiera de Mateo o de Lucas o de los dos, resulta difícil explicar que añadiera estos pasajes y su tendencia a suprimir la mitad de Mateo y casi dos terceras partes del evangelio de Lucas. El orden de las perícopas favorece la tesis de la prioridad de Marcos. Mateo y Lucas coinciden cuando lo hacen en el orden de las perícopas de Marcos.

La comparación lingüística y de contenido otorga la prioridad a Marcos. Las coincidencias menores no parece que sean, en opinión de A. Vargas-Machuca, una dificultad insuperable contra la prioridad del evangelio de Marcos, ni que sea necesario recurrir a la hipótesis de un Proto-Marcos o Deutero-Marcos, es decir, a una versión anterior o posterior al evangelio de Marcos.

La fuente Q

Weisse y Holtzmann defendieron la existencia de una colección de dichos llamada fuente Q. El evangelio de Mateo tiene unos 235 versículos comunes con el de Lucas, referentes a los discursos y enseñanzas de Jesús. No parece probable una dependencia de ambos autores. En opinión de la mayoría de los investigadores, pertenecería a la fuente Q el material que se halla en Mateo y Lucas, pero no en Marcos. Se considera material propio del otro evangelista los pasajes de la fuente Q que hipotéticamente fueron omitidos sólo por Mateo y por Lucas.

La fuente Q se considera fuente escrita, aunque Dibelius y Bornkann han pensado en un estrato de tradición oral; pero la coincidencia en la selección de los *logia* en Mateo y Lucas sería muy difícil de explicar por la sola tradición oral. Las palabras exactas de la fuente Q se tendrían cuando los textos de Mateo y Lucas coinciden literalmente.

Los dichos de la tradición sinóptica proceden de un ambiente arameo. Se ha pensado que la fuente Q se redactó en lengua aramea. La coincidencia literal en frases y palabras griegas entre Mateo y Lucas prueba que ambos evangelistas usaron un texto redactado en griego de Q. Se discute si este texto es sustancialmente el mismo o si se trata de ediciones diferentes. Para algunos críticos (Wernle) serían dos ediciones distintas, pero para otros (A. von Harnack, P. Vassiliadis, W. Schmithals), la fuente Q es sustancialmente idéntica para ambos evangelistas. Una tercera teoría defiende que Q después de ser usada por Lucas, sufrió una redacción parcial anterior a Mateo, de orientación judeo-cristiana, en lo referente al sermón de la montaña.

El material de Q no es uniforme. Muchos críticos han distinguido entre ciertos elementos más antiguos, que reflejarían la composición originaria de Q, y elementos más recientes. Se considera la fuente Q como una formulación antirromana del mensaje de Jesús, independiente del anuncio de la salvación por la muerte y resurrección de Jesús, transmitido por una comunidad diferente a la primitiva de Jerusalén (H. E. Tödt, G. Bornkann).

A. Vargas-Machuca ha sintetizado recientemente las principales interpretaciones. W. Schmithals (1985) distingue varias fases en Q: 1) Una tradición no cristológica de

los hechos (Q^1), de una comunidad de tipo profético-apocalíptico, que espera el inminente cambio de los *eones*, que comienza con Juan el Bautista, predica una ética provisional y desarrolla una actividad misionera. Su lenguaje es arameizante. Se limita a Israel y principalmente a Galilea. Jesús es el profeta de los últimos tiempos, que continúa la obra del Bautista, que alcanzará su meta con la llegada del Hijo del Hombre. 2) La redacción cristológica de Q. El autor presenta a Jesús claramente como hijo de Dios. Aparece una tendencia universalista, ya que en la primera fase no hay huellas de una misión entre los paganos. La redacción de Q, según este autor, se dataría con posterioridad al Evangelio de Marcos. 3) Los dichos recogidos en Q son material auténtico de Jesús y son de carácter apocalíptico.

Un grupo de seguidores consideraron a Jesús y a Juan el Bautista como profetas. Admitían la muerte de Jesús, pero no su resurrección. No confesaban a Jesús como Cristo ni le identificaban como el Hijo del Hombre. Juez que ha de venir. En torno al año 75, Marcos intentaría atraerse a este grupo a la iglesia, para lo que aceptó algunas partes de Q^1. La fuente Q de los dichos se originó cuando las tradiciones del grupo Q^1 se redactaron en sentido cristológico y universalista.

No se puede excluir que Marcos sea el autor de la fuente Q. Pertenecen a la misma escuela y complementa al Evangelio de Marcos. Fue la base de la enseñanza de una comunidad primitiva, que se decantó en una comunidad prepascual, mientras el evangelio de Marcos contiene el kerigma de una comunidad que tiene ya la fe de la Pascua. Con los argumentos aducidos, no se pueden probar las distintas etapas de la formación de Q y la historia de su transmisión.

J. S. Kloppenborg (1987) considera a Q como instrucción sapiencial en sus estratos más antiguos, género literario bien documentado en el Próximo Oriente y principalmente en Egipto. Se trata de la sabiduría del Reino de Dios, que cambia muchos valores admitidos. Un segundo estrato de tipo profético y apocalíptico estaría integrado por los dichos que anuncian el juicio y el castigo de la generación presente. Son dichos de Juan el Bautista y de Jesús. Se dirigen a los extraños a esta generación. La *khreia* (apotegma o paradigma) es su forma literaria, que absorbieron las instrucciones sapienciales y convirtieron a la fuente Q en su segunda fase en un nuevo género literario, típico de la literatura helenística, rabínica o cínica. La tercera etapa sería la redaccional, que incluiría el relato de la tentación de Jesús. Esta tesis de J. S. Kloppenborg descuida el contenido teológico y el mensaje de Q. Son problemáticas la reconstrucción de la historia literaria y de las etapas.

H. Koester (1990) distingue entre composición y redacción de Q dos etapas diferenciadas cronológicamente. Su criterio metodológico es la comparación con el evangelio de Tomás. La versión original de Q incluiría dichos sapienciales y dichos escatológicos. El Evangelio de Tomás dependería de la primera versión de Q o de grupos de dichos usados en su composición. En opinión de este autor, la composición originaria de Q es una continuación de la enseñanza sapiencial, pero se aparta del género en que las exigencias éticas de Q son más radicales y en que Q se dirige a una comunidad en la que está presente el reinado de Dios, no un individuo, lo que presenta a Jesús como un profeta más que como maestro de sabiduría. Q se dirige al pueblo de Dios y no trata la cuestión de la ley judía. Se compuso cuando la controversia de la ley no se había planteado aún y cuando la observancia de la ley no era todavía criterio para decidir si los seguidores de Jesús se encontraban dentro o fuera de Israel, situación que se dio en los primeros años después de la muerte de Jesús, en Palestina o en la diáspora. Es más probable un ambiente de habla griega.

La segunda etapa sería la redacción de Q, que tendría tres nuevos elementos: el anuncio del juicio sobre la generación presente que no acepta el mensaje de Jesús, la expectación apocalíptica por la venida de Jesús como Hijo del Hombre y la separación de las figuras de Jesús y Juan el Bautista. Se podría localizar esta segunda etapa fuera de Palestina, lugar de aparición de los evangelios de Mateo y de Lucas, que emplean la fuente Q.

Koester sigue a Tödt y Bornkann en la opinión de que en sus estadios finales, la fuente sinóptica de los dichos manifiesta la continuación de una teología de seguidores de Jesús, que no se relacionaban con el kerigma de la cruz y de la resurrección, línea seguida por el evangelio de Tomás, por el *Diálogo del Salvador* y por los oponentes del Evangelio de Juan.

Un tema importante de la teología de Q es la expectación por la venida del Hijo del Hombre, como juez escatológico, y el título cristológico de esta expresión. La fuente Q en este último aspecto usa este título de Jesús, al igual que las tradiciones apocalípticas usadas por Marcos y por Juan, lo que indica que procede de la Siria occidental o de Palestina, en unos tiempos de gran expectación apocalíptica, como fueron los de la guerra judía. Koester cree que Lucas utilizó Q en una redacción prematura, quizá en Antioquía o en Éfeso. Antes de ser usada por Mateo, se dio una redacción parcial de tendencia judeo-cristiana en lo referente al sermón de la montaña. La comunidad de Q sería el contrapeso de las comunidades paulinas, que predicaban la libertad ante la ley. Mateo refleja una situación de la iglesia universal que ha incorporado tradiciones judeo-cristianas y comunidades pagano-cristianas.

El desarrollo de Q habría que datarlo dentro de las tres primeras décadas tras la muerte de Jesús. A. Vargas-Machuca duda de las etapas redaccionales de Q y encuentra valioso su contenido teológico. Es problemática la distinción en Q entre una parte que sólo tenía discursos sapienciales y la redacción de carácter apocalíptico, basada en la comparación con el evangelio de Tomás.

Ph. Vielhauer, en 1975, prescinde de las supuestas etapas en la redacción de Q y los acepta como un conjunto antes de ser utilizada por Mateo y Lucas. Según este autor, no sirve de nada la analogía con las colecciones judías de dichos o la recopilación de las sentencias de Epicuro o de las *khreias*. Q sólo contenía enseñanzas de Jesús, y no lo que hacía, y parece destinada a la instrucción de los cristianos.

La ausencia de las historias de la pasión y de la Pascua no presupone que estos dos acontecimientos carecieran de interés para el autor de Q, pues admite la identidad del Jesús terreno con el glorificado. Ambos llevan el título de Hijo del Hombre. Q presupone la resurrección, interesa por su elemento escatológico de la doctrina de Jesús. Toda la predicación de Jesús es una llamada a la decisión. Toda la fuente de los dichos está atravesada por el motivo de la enemistad.

Esta generación, citada frecuentemente en Q, son los fariseos y doctores de la ley, que rechazan la doctrina de Jesús. Q compara el rechazo de Jesús y del Bautista por esta generación, con lo que iguala el destino de ambos personajes al de los grandes profetas del Antiguo Testamento. Contrapone a Israel, que no acepta las enseñanzas de Jesús, a los paganos que las aceptan. Establece un paralelismo entre el destino de Jesús y el de sus discípulos. Q hace hincapié en los términos confesión o negación. Implican una cristología menos explícita que en Marcos en cuanto a los títulos cristológicos. No constituye algo específico de Q la identidad entre el Jesús terrenal y el ensalzado, típica de todo el cristianismo primitivo, ni la identificación del Hijo del Hombre que vendrá con el Hijo del Hombre que se encuentra ya en la tierra. Q ca-

racteriza a Jesús como el juez escatológico. Q acentúa con las palabras sobre el Hijo del Hombre, que actúa en la tierra, la humildad de Jesús. No es la única o la más próxima concepción cristológica de Q, la cristología del Hijo del Hombre. Q considera a Jesús como Mesías, aunque no use este término.

En Q influyó el ideario sapiencial por el mito de la sabiduría divina personificada, que fue de gran trascendencia para la cristología primitiva. En las concepciones cristológicas de Q, Jesús desempeña un papel importante como taumaturgo. Los milagros de Jesús son signos del reinado de Dios.

En la fuente de los dichos aparecen numerosas concepciones cristológicas. Ph. Vielhauer es contrario a la antítesis: transmisión del mensaje de Jesús frente al kerigma de la pasión. No piensa en una continuidad primitiva especial.

A. Vargas-Machuca opina que la fuente de los dichos surgió progresivamente de la fusión de pequeñas colecciones de sentencias. Los estadios de este proceso son incontrolables en cuanto extensión, tiempo y lugar. Es seguro que la fuente de los dichos de la primitiva comunidad palestina en parte estuviera fijada por escrito en lengua aramea, y fuera usada en traducciones griegas por Mateo y Lucas. La colección aramea se dataría hacia los años 30 y posteriormente vendría la redacción final de la fuente de los dichos. La fuente de los dichos debió efectuarse en un ambiente de lengua aramea.

El prestigio de Q fue grande, como se desprende del hecho de que Mateo y Lucas unieran Q con Marcos, unión que motivó el final de la fuente de dichos. Huellas débiles de Q se rastrean en los padres apostólicos, algo más en el Evangelio de Tomás, y como género influyó en los gnósticos cristianos.

El Evangelio de Mateo

Los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas son los sinópticos, pues presentan muchos puntos comunes. El Evangelio de Mateo es el que ha ejercido mayor influjo en la literatura cristiana primitiva. Es el primero citado en la lista de los cuatro evangelios, sin que ello presuponga una mayor antigüedad.

Origen del Evangelio

En los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas se detectan varias clases de textos: unos comunes a los tres Evangelistas, que suman en torno a 350 versículos; otros comunes a Mateo y Lucas o a Mateo y Marcos (entre 170 y 180 versículos) o a Marcos y Lucas (unos 50 versículos); finalmente otros textos son exclusivos de Mateo o de Lucas y no se citan en los otros evangelios. Se han propuesto varias teorías para explicar estas coincidencias temáticas, estructurales y textuales, pero aunque con elementos valiosos, no explican en su totalidad el texto del evangelio. Ninguna hipótesis propuesta explica satisfactoriamente su origen y formación.

Una teoría es la de las dos fuentes, ya tratada en páginas anteriores, que es la hipótesis más sencilla y operativa en la comparación de unos textos sinópticos con otros. Es un punto de partida para la explicación del origen del Evangelio de Mateo.

Piensa J. Peláez, quien ha estudiado recientemente todos los problemas relacionados con el Evangelio de Mateo, que no satisface la teoría de que los autores de los

evangelios fueron meros compiladores de materiales preexistentes, orales o escritos; unos zurcidores de textos anteriores, que compusieron una obra más o menos coherente, cuya autoría sería el resultado de una creación literaria colectiva o de una comunidad. De ser cierto, no se explicaría la unidad de estilo y la identidad literaria de cada evangelio. Peláez es partidario de considerar a los autores de los evangelios escritores, en el sentido moderno de la palabra. El primer paso para explicar el origen de los evangelios es partir de las fuentes. El segundo es la restitución de las formas orales y de la tradición subyacente. El tercer paso es preguntar qué pretende el autor del evangelio al utilizar, seleccionar y configurar el material de una determinada manera. La novedad de Mateo estribaría en cómo lo dice. De este modo se perfila la personalidad literaria y teológica del autor.

Autor

Desde antiguo se denominó a este evangelio «según Mateo», lo que admite dos interpretaciones: Evangelio de Mateo o Evangelio según la tradición de Mateo, sentido este último que parece el más indicado.

Se han propuesto dos tesis sobre el autor de este Evangelio. La tradicional sostiene que el autor fue Mateo, de nombre también Leví, recaudador de tributos. Esta tesis se remonta a Papías, obispo de Hierápolis en Asia Menor entre los años 110-120. El historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea, en el siglo IV, transcribió el texto de Papías: «Mateo... que puso en orden los logia en dialecto hebreo y cada uno los interpretó como pudo.» Basándose en este texto, muchos críticos han defendido que Mateo redactó en arameo su evangelio, en el que predominaban las palabras de Jesús. Para unos autores, las logia serían una colección de sentencias o de palabras de Jesús; para otros, un verdadero evangelio, es decir, un conjunto de sentencias y de hechos de Jesús.

La expresión «en dialecto hebreo» parece aludir a la lengua aramea, que se hablaba en tiempos de Jesús. Esta expresión unas veces se aplica al hebreo y otras al arameo. La expresión sólo indicaría que el escrito no estaba redactado en griego. El verbo interpretar parece entenderse en el sentido de exégesis o de interpretación oral. Los autores que se inclinan por una traducción escrita sostienen que el texto de Papías se refiere a la existencia de varias traducciones de la obra de Mateo en dialecto hebreo. La tradición concuerda en que el discípulo de Jesús de nombre Mateo fue el autor del primer evangelio, en su forma aramea, si no de su redacción final en griego.

La crítica moderna rechaza esta teoría, ya que el Evangelio de Mateo no es traducción de un texto arameo, sino que se redactó en griego, según se desprende de su estilo literario. El autor no se basa en una experiencia personal, sino que usa fuentes, Marcos y Q. El Evangelio de Mateo es de autor anónimo. Era judeo-cristiano, de lengua griega, con posible formación rabínica. Adaptó a su mentalidad los dichos de Jesús, proclamándolo Mesías de Israel y de todas las naciones. Otros autores creen que Mateo no fue judeo-cristiano. Los textos judeo-cristianos remontarían a la tradición usada por el evangelista. El judeo-cristianismo de Mateo no se limita a Israel, sino que intenta conservar la herencia de Israel y reconoce la Iglesia de los gentiles (E. Lohse).

Otras teorías llevan a la atomización del Evangelio de Mateo y no explican la razón de conservar en una obra elementos opuestos. En Mateo Jesús es el Mesías para Israel y para las naciones. En Mateo, a diferencia de Marcos y Lucas, existe el nuevo Israel, que comprende a judíos y paganos, al ser el Mesías rechazado por Israel.

Fecha de composición

Para los autores que defienden que el Evangelio de Mateo se compuso primero en arameo y después se tradujo al griego, sería el primero de los evangelios. Ireneo afirma que Mateo escribió el evangelio cuando Pedro y Pablo evangelizaban en Roma, o sea, en torno al año 60. Otras fechas propuestas son antes o después del año 70. Los partidarios de la primera datación, defendida por J. A. T. Robinson, se apoyan en que los textos cristianos primitivos no aluden claramente a la destrucción de Jerusalén por obra de las legiones de Tito, acontecimiento de capital importancia. Contra esta opinión se aduce que, a excepción de Flavio Josefo, los autores contemporáneos sólo mencionan esta catástrofe con palabras encubiertas. P. Grelot piensa que la destrucción de Jerusalén no tenía una especial importancia para los paganos convertidos al cristianismo. Para los cristianos de origen judío, este hecho significaba el cumplimiento de las palabras de Jesús. La reorganización posterior del judaísmo endureció las relaciones entre judíos y cristianos, que llevó a la exclusión de la sinagoga de los creyentes de Jesús.

Para P. Grelot, una cronología corta de los escritos del Nuevo Testamento pierde su verosimilitud. Si en parte los textos están redactados en función de enfrentarse a las dificultades que sufrió la iglesia a lo largo del siglo I, como hipótesis de trabajo, habrá que pensar en unas fechas de composición entre los años 60 y 100. La datación más frecuente propuesta por los especialistas modernos sitúan la composición de este evangelio después de la destrucción de Jerusalén. Se han sugerido dos fechas: entre los años 70 y 90 y después del 90 y antes del 125. Esta última datación se basa en que algunas expresiones de Mateo parecen indicar un periodo largo entre la muerte y resurrección de Jesús y la composición del Evangelio. La insistencia en el fin inminente parece referirse a las expectativas mesiánicas motivadas por la rebelión de Bar Kokba. A causa de esta rebelión, insistiría Mateo en la idea de la paz y en la iniquidad del momento. F. García Martínez señalaba recientemente (1991) que estas ideas apocalípticas no son exclusivas de una época tan tardía, sino también de los tiempos de Jesús. Otros autores son partidarios de una fecha tardía, porque Mateo refleja una organización eclesial desarrollada. J. Peláez, a pesar de todos estos argumentos, piensa en una fecha de composición entre los años 70-80, cuando los judíos se reorganizan después de la destrucción de Jerusalén, cuando las comunidades cristianas se enfrentan con la sinagoga, pero sin separarse aún definitivamente de ella.

Lugar de composición

Al estar el Evangelio de Mateo directamente escrito en griego, el lugar de redacción hay que situarlo fuera de Palestina. El hecho de que este Evangelio esté teñido de un claro tinte judío, pero abierto a una misión universal, indica que el lugar de composición estuvo en una región en la que la tradición judeo-cristiana se encontraba aún viva, pero abierta a los paganos. Mateo insiste en la primacía de Pedro; por tanto, hay que buscar un lugar en que la autoridad de Pedro fuese aceptada. Todas estas razones llevan a señalar Siria, y quizá más en concreto Antioquía, como lugar de redacción del Evangelio de Mateo.

Destinatarios

Los destinatarios de este Evangelio son judíos convertidos al cristianismo y que hablaban griego. Las expresiones semíticas diseminadas por el Evangelio de Mateo, las referencias a costumbres judías sin explicarlas y las alusiones a la ley y a los profetas, confirman estos destinatarios.

Estilo de Mateo

Mateo recibe de Marcos el género literario evangelio. De éste recoge casi todo el material. De los 666 versículos de Marcos, más de 600 se encuentran en Mateo. Éste se diferencia de Marcos en situar al comienzo de su obra la genealogía, el nacimiento, la visita de los magos, la huida a Egipto y el retorno a Narazet. Mateo sitúa entre el nacimiento y la pasión toda la actuación y la doctrina de Jesús, tomándola en gran medida de Q. La obra de Mateo es un preludio de la pasión.

El estilo de Mateo es sobrio, pulido y estilizado. Cuenta sólo lo esencial, prescindiendo de personas o de cirunstancias accesorias. El griego usado por Mateo es menos semitizante y popular que el de Marcos y el de Q.

La estructura es importante de cara a la interpretación teológica. Se han propuesto varias teorías. Una de ellas propone una estructura quinaria, en consonancia con los cinco libros del Pentateuco. El Evangelio de Mateo sería la nueva *Torá* y Jesús el nuevo Moisés, pero ello no es seguro. La segunda teoría defiende una estructura quiástica en torno a un centro. El tercer modelo sigue la estructura del Evangelio de Marcos. Recientemente (B. Rod Doyle, 1988) se ha propuesto una estructura basada en la eclesiología de Mateo. Este último nivel es para J. Peláez más razonable.

Finalidad del Evangelio

J. Peláez considera el manifiesto de Mateo (28,16-20) la clave hermenéutica de su Evangelio: «Los once fueron a Galilea al monte donde Jesús les había citado. Al verlo, se postraron ante él, los mismos que habían dudado. Jesús se acercó y les habló así: "Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra. Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizadlos para vincularlos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo y enseñadles a guardar todo lo que os mandé; mirad que yo estoy cada día con vosotros, hasta el fin de esta edad".»

Esta aparición última es la clave hermenéutica de todo el Evangelio de Mateo. Es el Evangelio de la nueva ley frente a la antigua. Frecuentemente se ha sostenido que es el Evangelio más judío de los sinópticos, no sólo por el conocimiento del judaísmo, sino por utilizar el material según técnicas muy próximas a las empleadas por los rabinos de la época. Es el evangelista que usa más veces, en 130 ocasiones, el Antiguo Testamento. Relaciona estrechamente la vida de Jesús con el Antiguo Testamento, que considera como profecía. La forma de escribir o de citar y el contenido está muy próxima a la mentalidad judía.

En una primera fase se anuncia el evangelio a las ovejas descarriadas de Israel y en

una segunda a todas las naciones. Mateo proclama el universalismo de la misión de Jesús. Los mandamientos mínimos, según J. Mateos y F. Camacho, no se refieren a la ley, sino a los expuestos por Jesús, que toman el lugar de la antigua ley. Para estos autores, la misión de Jesús no es echar abajo la ley y los profetas, sino dar cumplimiento a la promesa, de donde se deduce que Jesús ha venido para cumplir la ley y lo que dicen los profetas, es decir, la promesa de la venida del Reino de Dios. Jesús anula o reinterpreta las leyes particulares, tiene autoridad en sus palabras y una libertad desconocida. Las bienaventuranzas suplantan la ley. Mateo en este punto está cerca de Pablo. La ley y los profetas cumplen su cometido con la llegada del Reino de Dios.

En Mateo, la comunidad o iglesia, el nuevo Israel, desempeña un papel importante. Para entrar en ella hay que cumplir las bienaventuranzas y los discursos recogidos en el Evangelio, que dan orientaciones éticas para la vida. Jesús interpreta de modo radical la ley antigua y suprime los preceptos que no se refieren al amor predicado por Jesús. El cimiento del nuevo Israel es la confesión de fe en el Mesías hecha por Pedro.

Este universalismo de Mateo pronto chocó con la mentalidad farisaica, que esperaba un mesianismo político. En el Evangelio de Mateo se enfrentan el antiguo y el nuevo Israel, fiel reflejo de una comunidad enfrentada con el judaísmo de su tiempo. La ruptura entre la iglesia de Mateo y la sinagoga es irremediable.

El tema central del Evangelio de Mateo es Jesús. Los títulos de Jesús son los de Mesías, hijo de David, hijo de Abrahán, rey de los judíos, Hijo de Dios, Enmanuel, Señor, Maestro, Rabí, Rey de Israel. Mateo ensancha el campo de Marcos.

El Evangelio de Marcos

Este Evangelio es un género literario original de su propio autor. Es un mensaje teológico. Relata hechos y doctrinas de un personaje histórico, Jesús de Nazaret. Piensa G. Puente Ojea que este género subordina y adapta el soporte historiográfico a un molde historiográfico preciso, administrando el acervo testimonial en estado todavía fluido, que deliberadamente se altera en virtud de un trabajo de adición, interpolación, selección y redacción en función de una interpretación teológica del magisterio del protagonista. Se trata según este autor de enseñar o inculcar una tesis teológica como verdad revelada.

El Evangelio de Marcos ofrece un doble kerigma: la proclamación mesiánico-escatológica del propio Jesús, como heraldo de la inminencia del Reino de Dios, y la proclamación por la iglesia del Cristo celeste según la interpretación soteriológica del Mesías. Este Evangelio es pieza clave para conocer el auténtico perfil histórico de Jesús. G. Puente Ojea otorga presunción de autenticidad a los elementos de los evangelios en los que Jesús coincide con las ideas del judaísmo de su tiempo, principalmente en lo referente a la mentalidad escatológico-mesiánica, tradicional y apocalíptica. En este punto, el mencionado autor difiere de los criterios de E. Käsemann y de N. Perrin, que solamente conceden presunción de autenticidad cuando los evangelios contradicen el kerigma pospascual y rechazan todo aquello en que Jesús coincide con el judaísmo de su tiempo. Según el autor español, el concepto de Mesías en Jesús coincide con el tradicional de sus contemporáneos. Marcos habría transmutado el Mesías de la tradición judía en un Mesías que entrega su vida en función redento-

ra. Este Evangelio es el primero y el modelo de los otros dos. Se ha fechado entre los años 65 y 75.

En la proclamación eclesiástica de Marcos gravitan dos factores de orden teológico: el deseo de que Jesús anunció su muerte como expiatoria y el deseo de sobrenaturalizar la persona de Jesús. Esta resolución de carácter dogmático es la causa de las contradicciones e incongruencias de Marcos, de Mateo y de Lucas. El relato de Marcos no tiene un desarrollo cronológico, sino teológico, a partir de la muerte propiciatoria de Jesús. Contraria es la opinión de C. H. Turner, quien piensa que ciertas partes serían la narración de una vida. El Evangelio de Marcos está redactado a partir de la fe de la Pascua. El punto de unión entre la historia de Jesús y la fe cristiana es la predicación de la Pasión como núcleo de una figura mesiánica.

El secreto mesiánico de Marcos tiene, según W. Wrede, dos ideas: Jesús oculta su mesianidad mientras se encuentra en la tierra, se revela a sus discípulos y no a la multitud. Detrás de ellos yace la percepción de que el conocimiento real de él comienza con su resurrección.

G. Puente Ojea es de la opinión que esta teoría no considera dos puntos importantes: el trabajo remodelador y redaccional de los sinópticos, para acreditar una mesianidad de carácter inédito; la escasa atención que Wrede presta a las huellas de alusiones a las apariciones mesiánicas de Jesús, como la entrada triunfal en Jerusalén, el arrojar a los mercaderes del templo y la historia de su pasión y muerte, que Wrede interpreta como manifestaciones mesiánicas que representan la transformación legendaria de un hecho inicial de no mesianidad. Para A. Schweitzer, por el contrario, la entrada en Jerusalén y el interrogatorio ante el sumo sacerdote demuestran que el público interpretaba la conducta de Jesús en términos mesiánicos.

Un segundo factor teológico de Marcos sería la figura del Siervo de Dios de Isaías y la figura del Hijo del Hombre de Daniel, introducidas a la luz de la creencia en la resurrección.

Nosotros somos de la opinión de que los discípulos admitían las ideas corrientes sobre el Mesías, pero encontramos muy difícil de aceptar que fueran las del Maestro. Tampoco nos inclinamos a creer que Jesús se oponía resueltamente a la dominación romana. Su mensaje era espiritual y no de carácter político. En este aspecto estaba en la línea de los grandes profetas de Israel, con su mensaje de luchar contra la explotación del hombre por el hombre, o del siervo sufriente de Isaías.

El Evangelio de Lucas

Testimonios sobre la obra lucana en el siglo II

Marción, a mediados del siglo II, acepta únicamente el Evangelio de Lucas. Defendía un Jesús llegado del cielo en la región de Cafarnaún. El canon de Muratori, a finales del siglo II, dice que el tercer evangelio es el de Lucas, discípulo y compañero de Pablo. Ireneo de Lyon, en torno al año 180, menciona el canon de cuatro evangelios, confirma que fue discípulo de Pablo y que su Evangelio recoge lo que predicaba Pablo. El papiro Bodmer, fechado a finales del siglo II o comienzos del siguiente, contiene casi todo Lucas y Juan. Es la primera copia de este Evangelio. La tradición le atribuyó también los Hechos de los Apóstoles, concebidos por el autor como una única obra con el evangelio. El Evangelio de Lucas nunca fue contestado.

Redacción

El texto de Lucas que hoy se maneja no es el original. El texto egipcio del siglo II fue retocado en el siglo IV. Otras ediciones están también retocadas, como las de Erasmo, las de los reformadores y la del *codex Bezae*. Se desconoce la extensión de los retoques a la obra lucana.

Lucas posee mejor estilo que Marcos. El autor del tercer evangelio usa palabras más finas. Su estilo recuerda al de los filósofos e historiadores griegos contemporáneos. Conoce temas estoicos o platónicos, como lo indica el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas.

El lenguaje de Lucas es más griego que el de Mateo, cambiando u omitiendo lo que podía chocar a los lectores paganos. Lucas es más historiador que Juan y está menos atado que éste a sentimientos espirituales y símbolos. Se diferencia de los otros evangelistas por la concepción global de su obra. Presenta semejanzas con los otros dos sinópticos, basados en la fuente Q.

Fuentes del Evangelio

Utiliza tres fuentes: el Evangelio de Marcos, el que se diferencia muy poco, aunque omite algún párrafo; la fuente Q, respetando el orden de los dichos de Jesús, y su material propio. Lucas, como señala F. Bovon, no mezcla ni divide arbitrariamente sus fuentes, sino que generalmente utiliza grupos de ellas. Al propio material lucano pertenecen las leyendas sobre Juan el Bautista y sobre el nacimiento de Jesús. Los cantos de estos dos capítulos están tomados posiblemente del movimiento baptista, *Benedictus*, de la espiritualidad farisea o de los himnos de la primitiva iglesia, *nunc dimitis*. También pertenecen al material propio, en opinión de F. Bovon, las perícopas como la genealogía de Jesús, la predicación inaugural de Nazaret, la resurrección del hijo de la viuda de Naín, la unción de Jesús por la pecadora y las respuestas de Juan el Bautista a los que le preguntaban sobre Jesús. En estos casos no sigue el sistema de bloques.

Las tres fuentes utilizadas por Lucas proceden de la comunidad cristiana, tenían un enraizamiento eclesial y un carácter kerigmático. Lucas recibió esta documentación de las tradiciones de la iglesia y principalmente de Pablo, que la tomó de la comunidad cristiana de Antioquía y de los helenistas. También debió usar la tradición oral. Lucas debió innovar totalmente al no existir, según M. Dibelius, ninguna fuente, datos sobre la actuación de los apóstoles y sobre la vida de las primitivas comunidades cristianas. F. Bovon piensa, por el contrario, que escritos tan diferentes como el Apocalipsis, la Epístola a los hebreos, el Evangelio de Juan o el corpus paulino, revelan una estructura teológica firme. El mensaje de salvación debe pasar por intermediarios de testigos para llegar a los hombres, pues no es una iluminación directa. Necesita de la colaboración de los hombres. La suerte de las comunidades interesó a todo el mundo.

Lucas escribió dos libros. El segundo, los Hechos de los Apóstoles, trata del testimonio de los doce, de los siete, de Pablo y de sus viajes misioneros y estancia del apóstol en Roma. El Evangelio trata de los hechos y del mensaje de Jesús. Tiene una

presentación cuatripartita, con tres grandes cesuras: los orígenes de Jesús y Juan y de su actividad; el ministerio de Jesús en Galilea; el viaje de Galilea a Jerusalén, con la idea de un Mesías sufriente, y la estancia en Jerusalén.

Fuentes de los Hechos de los Apóstoles

Lucas consultó diferentes fuentes escritas y orales, resultado de una transmisión oral eclesiástica. Posiblemente, como propone F. Bovon, hubo un ciclo de tradiciones de Jerusalén, de relatos misioneros partiendo de Antioquía, de viajes de Pablo, etcétera. A Lucas no le interesa la judaización de la comunidad cristiana, obra de Santiago, ni la reelaboración doctrinal de los seguidores de Juan. Lucas se opone a la liquidación de las raíces judías del Evangelio de ciertos grupos radicales paulinos. Presta especial interés a la comunidad de Jerusalén, a los doce, a Pedro y a Pablo. Destaca la importancia del grupo helenista. Para Lucas el papel histórico del judaísmo ha terminado: el futuro es de la comunidad helenística.

Finalidad del Evangelio

En el prólogo al Evangelio lucano se indica el fin que se propuso su autor: redactar un libro sobre acciones ya cumplidas. Se trata, pues, de sucesos que acaecieron en un espacio y tiempo determinados. Lucas, como escribe F. Bovon, fue el primero en presentar un movimiento religioso al modo de una historia e intenta demostrar cómo Dios, a través de su Hijo, ha realizado el acto salvífico decisivo, y cómo esta noticia circula por la tierra conocida. El primer libro, el Evangelio, se centra en la figura de Jesús, siguiendo las normas de la biografía, al igual que hizo Marcos.

Según el citado autor, en el Evangelio Lucas explicita el proceso y consecuencia de la venida del Reino de Dios en la persona de Jesús. En los Hechos desarrolla la proclamación de Jesús, ya resucitado y en su reino. A Lucas le interesa proclamar la seguridad del kerigma y su propagación. Lucas insiste en la relación Escritura-cumplimiento de Jesús. Proclama la universalidad del mensaje y la salvación que trae el cristianismo. Los Hechos de los Apóstoles es una obra de carácter historiográfico. La obra de Lucas tiene un marcado carácter apologético. Intenta confirmar las enseñanzas catequéticas de la comunidad.

Proyecto teológico lucano

Lucas proporcionó una estructura binaria a su obra, que la iglesia rompió, pero esta unidad es esencial para comprender el pensamiento lucano.

Lucas prefiere los libros del Antiguo Testamento, los salmos y los profetas, lo que prueba que concedió a la Escritura un sentido profético. Jesús inaugura el tiempo mesiánico. Desde Moisés a los profetas y a los salmos se lee la muerte de Jesús, sufriente y glorioso. En Jesús se realizó el objetivo salvador de Dios.

Los Hechos de los Apóstoles cuentan la difusión de la palabra de Dios por todo el mundo conocido. El cristianismo tiene, pues, un carácter universalista. Los cristianos no rechazan la herencia de Israel. Interpretan la ley. A la ley mosaica sustituye

ahora el doble precepto del amor. La misión de los doce en los Hechos es evangelizar Palestina y la de los helenistas, con Pablo, la evangelización de griegos y romanos, según corresponde a la decisión del concilio de Jerusalén (Gal 2,1-10).

Para Lucas, Pedro es la figura clave en la primera etapa y Pablo en la segunda. Juan el Bautista se encuentra situado entre los dos Testamentos. Esteban da el paso capital de la evangelización de los paganos. Lucas, ya en la tercera generación de cristianos, *interpreta a Pablo. En los últimos años se ha insistido en las cualidades teológicas* (E. Rasco, F. Bovon), pastorales (S. G. Silson) e históricas (M. Hensel) de Lucas.

F. Bovon considera a Lucas un evangelizador itinerante, interesado en la fundación, no en la edificación de las comunidades. Es un paulista de la línea de los helenistas y de la comunidad de Antioquía, que desea la unidad con los doce, distinto de los profetas y evangelistas. Eusebio y Jerónimo colocan su patria en Antioquía, pero F. Bovon se inclina más bien en el Egeo, quizá en la ciudad de Filipo. Este autor duda que sea judío de nacimiento, más bien debe ser un pagano en la comunidad judía, como parece indicarlo su atención a los «temerosos de Dios».

El Evangelio de Juan

Aparentemente se diferencia de los tres evangelios sinópticos. Poco ha avanzado su estudio desde las hipótesis formuladas sobre él por Bultmann y su escuela. Los últimos estudios de gran calado son los de Brown, que sigue a Bultmann, de I. de la Potterie (1977), de X. Léon-Dufour (1987), de J. Barreto (1982) y de J. Mateos (1993), que trata fundamentalmente del origen de este evangelio en el marco de la cultura de la época, del lugar y fecha de composición y del autor de la obra; en segundo lugar, de la forma, estructura y estilo, y en tercer lugar, de su finalidad y de las líneas teológicas del evangelio.

Origen del Evangelio

Juan hace en su Evangelio un gran uso de los temas del Antiguo Testamento, elaborados cristológicamente, y de las figuras o símbolos, vino, cordero, esposo, pastor, viña, perfume, etc. Ello constituye el transfondo del Evangelio.

Conoce bien la praxis del judaísmo rabínico, como la circuncisión en sábado, la prohibición de llevar carga el día de fiesta, la preexistencia del *logos* y de su relación con Dios, que corresponde en muchos aspectos a las enseñanzas de los rabinos sobre la Torá y el lenguaje empleado para describir la unidad entre Padre e Hijo, que recuerda los dichos de los rabinos sobre la unidad entre Dios e Israel, que remonta a enseñanzas orales que cristalizan en el Talmud, los midrasim y la Misná.

El texto de Juan se parece algo a los de Qumrán por su estilo y por alguna frase, en particular por su postura teológica dualista, por la importancia a la fidelidad y al concepto de verdad. No aparece en Juan la doctrina de la predestinación. La escatología comienza con la llegada de Jesús. No conoce los temas de los dos espíritus y de las dos vías. J. Mateos señala algunos parentescos con el platonismo popular, como el concepto de verdadero, o el contraste entre el arriba y el abajo. El término *logos* de Juan se acerca al uso del *logos* estoico, aunque en este punto hay profundas diferencias.

El Evangelio de Juan tuvo que ser redactado en un medio cultural judío y helenístico. El telón de fondo es judío, pero habla el lenguaje de su época. Juan tiene importantes diferencias con los evangelios sinópticos. Aunque presente en algunos pasajes diferencias con Marcos. Mayores semejanzas ofrece con Lucas, pero J. Mateos se inclina a proponer que Lucas pudo leer a Juan. Las semejanzas con Pablo se explican satisfactoriamente si se acepta que pretenecían a una corriente judeo-helenística del primitivo cristianismo.

Fecha de composición

Se han propuesto dos fechas de composición. La más aceptable son los años finales del siglo I, entre el 90 y el 100. Una segunda hipótesis lo fecha antes de la guerra judaica. La primera datación se apoya en argumentos y temas históricos y en la evolución teológica y la segunda en los datos internos del mismo Evangelio. C. H. Dodd (1965), partidario de una datación tardía poco antes del año 100, defiende que el evangelio de Juan ofrece una tradición antigua, independiente de los sinópticos, que describe la situación de Palestina antes de la guerra judía del 60-70. Señala J. Mateos que Juan tiene contactos con una tradición aramea original. Sólo en él se leen alusiones a la creencia de que el Mesías permanecerá desconocido hasta que Elías lo identifique, ya que el sumo sacerdote posee el don de la profecía. Tiene varios puntos de contacto con la tradición judía. En opinión de Dodd, Juan no se inventó los detalles de un juicio, según unas condiciones que ya no se daban. Describe la situación tal como era medio siglo antes de la gran revuelta judía. Conoce las malas relaciones entre las autoridades judías y las romanas. Refleja la quimera de una Judea independiente antes del año 70. Los sinópticos se mueven en un ambiente galileo y Juan en un clímax metropolitano y meridional. El empleo de la topografía de Jerusalén y el uso de temas, metáforas y argumentos serían ininteligibles después de la destrucción de Jerusalén. Juan pinta un ambiente judeo-cristiano de Palestina anterior a la guerra judía. Describe más detalladamente el ministero de Juan el Bautista que los sinópticos.

Dodd defiende que los relatos tradicionales han quedado poco afectados por influjos tardíos no palestinos. En Juan se detectan rasgos arcaicos, como la figura del profeta aplicada a Jesús. Incluso se ha pensado en una cristología anticuada. Juan no habla de la concepción virginal de Jesús, ni de la institución de la eucaristía. Los partidarios de una datación tardía se apoyan en la excomunión de la sinagoga, consecuencia del sínodo de Yamnia, fechado entre los años 80-90; en la predicación de la muerte de Pedro, acaecida en la década de los años 60; en la muerte del discípulo predilecto de Jesús, ya anciano, y en la escatología realizada típica de Juan.

J. Mateos ha recogido las principales objeciones a estos argumentos para una cronología tardía del Evangelio de Juan. El sínodo de Yamnia no contiene una referencia específica a una excomunión o expulsión y se refiere a los cristianos, apegados a la comunidad judía. La exclusión de la comunidad con un lenguaje muy similar se daba en Qumrán. El anuncio de la muerte de Pedro por Juan se referiría a un hecho en torno al año 65. El pasaje sobre el discípulo predilecto se interpretó mal, pensando que este discípulo no moriría, lo que no excluye que el discípulo estuviera ya muerto.

Varios autores (Robinson, J. Moffat, C. F. D. Moule) argumentan para datar los libros del Nuevo Testamento antes de la destrucción del templo de Jerusalén, que en

estos escritos no hay un eco de aquel gravísimo acontecimiento para el judaísmo. Juan alude a la posible destrucción del templo de Jerusalén. A estos argumentos sobre la antigüedad de la tradición usada por Juan en la composición de su Evangelio, J. Mateos añade otros de gran peso, relacionados con el lugar de composición, con el ambiente comunitario y con la teología propuesta. Juan demuestra un buen conocimiento de la geografía de Palestina, de las costumbres judías y de la situación social y religiosa en tiempos de Jesús. Los Hechos de los Apóstoles (4,13) califican a Juan y a Pedro de «hombres sin letras», lo que no encaja con el autor del cuarto evangelio (R. H. Lightfoot).

C. K. Barret no considera decisivos los argumentos obtenidos de Papías y de Ireneo. Ni la Carta a los Efesios ni los Hechos tienen conocimiento de la estancia de Juan en Éfeso. Ignacio de Antioquía no menciona a Juan en Éfeso, sino que relaciona esta comunidad con Pablo. En su primera carta, Clemente parece mencionar a los apóstoles como ya muertos y no recuerda a Juan. Tampoco éste se pudo calificar de discípulo amado, y en el Evangelio de Juan sólo se menciona como Juan a Juan el Bautista, no a los hijos del Zebedeo. La ciudad de Éfeso como lugar de composición de este Evangelio carece de fuerza, así como tampoco Alejandría ni Siria-Antioquía. Para este autor los gnósticos fueron los que leyeron al principio este Evangelio, como los valentinianos.

Según R. Bultmann, el autor es desconocido y el lugar de composición del evangelio es Siria. B. Brown se inclina a creer que el lugar más probable de composición es Éfeso más que Antioquía o Alejandría. Supone que la composición presenta cinco estadios, lo que implica un largo periodo, aunque no se notan diferencias de estilo.

Después de recoger estas teorías, J. Mateos se fija en otros aspectos, como en la gran diferencia que existe en el tratamiento de la región de Samaría entre Juan y los sinópticos. Marcos y Mateo no citan Samaría y Lucas una sola vez. Juan se detiene en la conversación con la samaritana: en su Evangelio, a Jesús le acusan de samaritano y se retiró a Efraim, nombre de Samaría. De estos datos deduce J. Mateos que el autor está de algún modo ligado a Samaría y que aquí escribió su Evangelio. El autor sería un judío helenista que huyó de Jerusalén después de la persecución desatada tras la muerte de Esteban. Esta procedencia jerosolimitana del grupo helenista afincado en Samaría explicaría las características del cuarto evangelio: su raíz judía y su conocimiento del Antiguo Testamento, de las escuelas, costumbres y ritos judíos; su punto de vista meridional en contraste con el de los sinópticos; la ausencia de parábolas, usadas por Jesús exclusivamente en Galilea según Marcos; la ausencia de posesión diabólica referida por los sinópticos a Galilea y a las regiones paganas vecinas; su exactitud acerca de la primera actividad de Jesús en Judea; su conocimiento del funcionamiento del poder en Jerusalén; la predicación por Jesús de la persecución de los discípulos por las autoridades religiosas. El pertenecer el autor a un grupo helenista explica mejor las coincidencias de Juan con las categorías del helenismo popular. La fecha de composición, según J. Mateos, sería bastante anterior a la destrucción de Jerusalén. Juan centra el Evangelio en la superioridad de Jesús sobre las instituciones judías y en la enemistad de los dirigentes judíos.

Otro argumento para una fecha temprana en la composición de este Evangelio, la encuentra J. Mateos en el hecho de que mientras los sinópticos sólo conocen una subida de Jesús a Jerusalén y un breve ministerio en el templo al final de su vida, Juan sitúa esta subida, la denuncia del templo y la manifestación mesiánica en el comien-

zo de su vida pública. Juan alude varias veces al templo. Estos últimos datos parecen incompatibles con una composición tardía del Evangelio después de su destrucción. La teología de Juan avala una fecha temprana para el Evangelio, centrada en la identificación de la hora/cruz de Jesús con manifestación de la gloria/amor. Juan evita los rasgos humillantes de la crucifixión de Jesús. La apología de la cruz no se entiende a finales del siglo I, cuando la crucifixión ya estaba asimilada por la comunidad cristiana. Una fecha temprana se desprende también de la ausencia de conflictos en las comunidades cristianas, al revés de lo que sucede en Marcos, entre el grupo de los doce o de los discípulos originarios del judaísmo. La tesis de J. Mateos parece muy plausible.

Estructura

R. Bultmann ha dividido el Evangelio en dos partes: la revelación de la *doxa* al mundo y la revelación de la *doxa* a la comunidad, división que prácticamente siguen R. E. Brown y C. H. Dodd. Utilizando criterios literarios y estilistas, J. Mateos lo divide en prólogo, que es el credo de la comunidad de Juan (1,1-18); una sección introductoria (1,19-51); la primera parte del Evangelio trata de la hora de Jesús (2,1-19,42), o sea de la obra de Jesús como Mesías, que corresponde al esquema de seis fiestas: primera Pascua, fiesta, segunda Pascua, las Chozas, la Dedicación, tercera Pascua. Esta parte se subdivide en dos periodos: la actividad de Jesús (2,1-11,54) y la hora final (11,55-19,42). La segunda parte del Evangelio comienza con el día de la resurrección (20,1-31). El Evangelio termina en un epílogo (21,1-25).

Estilo de Juan

El Evangelio domina la teología sobre la historia. Su teología se transmite a través de símbolos o de alusiones a los libros del Antiguo Testamento. Se acentúa el hecho de la muerte de Jesús en la cruz, idea que se repite.

Finalidad del Evangelio

Un grupo de autores (Dodd, Bultmann, de la Potterie) son partidarios de un acercamiento intelectual de Juan, basados en la frecuencia del término «verdad» interpretado como conocimiento intelectual. Se busca el sentido del *logos* en la filosofía griega. Por su parte, J. Mateos distingue dos sentidos del *logos*, el griego y el semítico. Para los primeros, es la razón y terminó siendo divinizado; para los semitas, es la palabra de Dios que interpela al hombre. La verdad entre los griegos es la realidad descubierta y cognoscible. Para los judíos tiene varios sentidos según el contexto: verdad, fidelidad, seguridad, etc. La mayoría de los autores relaciona los conceptos de *logos* y de verdad en Juan con los conceptos griegos y así Jesús se convierte en un revelador de verdades ocultas. J. Mateos piensa en el sentido hebreo de la verdad. Jesús sería el dador de vida. Para Juan, donde hay vida hay verdad. EL criterio de Jesús para distinguir la verdad de sus enseñanzas está en el deseo de plenitud en el hombre.

El Evangelio de Juan tiene una dimensión espiritual. J. Mateos se opone a las ideas de que Juan está lejos de la realidad del mundo y de la sociedad y de que espiritua-

liza el mensaje de los sinópticos. Ésta tesis es insostenible, pues el conflicto se desarrolla en el tiempo y continúa en la historia. Para este autor, el estilo de los sinópticos es tan elaborado como el de Juan. Éste insiste en el mensaje social de Jesús. Jesús no es el jefe de una rebelión, ni intenta cambiar la estructura político-religiosa. Potencia al hombre para que éste se libere a sí mismo. La obra de Jesús se identifica con la de Dios creador. La única norma de conducta querida por Dios es la actitud a favor del hombre, con lo que Jesús niega el valor de la ley de Moisés. Para Jesús sólo existe el testimonio divino. Obras de Dios son la liberación de los oprimidos y la libertad del hombre.

El «logos» de Juan

En el prólogo del Evangelio, Juan da a la palabra *logos* los diversos aspectos del término griego: palabra-proyecto formulado (el proyecto de Dios era la creación del hombre, al que pretendía otorgar condición divina); palabra creadora; palabra expresiva, pues el proyecto manifestaba un amor por el hombre; palabra comunicativa, palabra normativa, que es norma para el hombre.

Teología de Juan

Una línea maestra de la teología es la idea de la creación; la segunda la de la Pascua-alianza. Juan se propone con su obra que los lectores crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengan vida unidos a él, según se indica al final del Evangelio (20,30-31).

Los títulos cristológicos

Es fundamental para conocer el mensaje de Jesús rastrear cuanto sea posible los títulos cristológicos: si se considera a sí mismo Mesías y cuál es el significado de la expresión «Hijo del Hombre», de lo que se trató ya en otras páginas. El problema crucial radica en conocer hasta qué punto la cristología deducida de los dichos auténticos de Jesús se corresponde con la cristología del Nuevo Testamento. Como señala A. Piñero, la figura de Jesús es muy compleja y admite diferentes interpretaciones, pero de sus palabras apenas se desprende que se presentó como Mesías. Es muy probable que al principio de su vida, en opinión del citado investigador, Jesús no se presentó como Mesías o no debió manifestarse como tal, pero justo hasta el final de su vida. Entonces Jesús se consideró el Mesías de Israel, como se desprende de una serie de pasajes evangélicos. En los evangelios sinópticos aparecen dos concepciones mesiánicas diferentes: una es la tradicional judía, compartida por los discípulos. La segunda es nueva. Es el mesianismo de un siervo de Dios doliente sentenciado a muerte. La mayoría de los autores adscriben esta concepción en todo o en parte a la teología de la comunidad pospascual. A. Piñero se inclina a creer que la mayoría de los interprétes aciertan en esta segunda visión del mesianismo de Jesús. Sin embargo, no se puede descartar, como indican los evangelios sinópticos, la posibilidad de que Jesús concibiera este nuevo mesianismo.

Como el cristianismo primitivo no creó nada en el vacío, es muy plausible que la vida del Jesús histórico debió ofrecer ciertas bases para la reconstrucción de su personalidad por la teología cristiana. Los dichos auténticos de Jesús en Juan sobre el Hijo del Hombre, la creencia de su mesianismo al final de su vida, la espera de la conformidad de Dios en su misión, debieron proporcionar a los evangelistas argumentos para estas afirmaciones. Lo más verosímil, en opinión de A. Piñero, es que la tradición sinóptica identificara a posteriori a Jesús y al Hijo del Hombre como figura mesiánica.

El evangelio de la comunidad cristiana

El tema ha sido estudiado recientemente por A. Piñero. Entre los seguidores de Jesús se formaron pronto dos tendencias, la de los hebreos y la de los helenistas.

Los primeros seguían esperando la llegada inminente del Reino de Dios. Había que evitar el escándalo de la cruz. El cambio de contenido consistió en que se proclamaba la llegada del Reino de Dios al mismo tiempo que el papel importante de Jesús como Mesías de Israel. Las condiciones que hicieron posible este cambio fueron el ambiente de expectación de los últimos tiempos del mundo, la gran tensión escatológica y el ansia mesiánica en que vivían los seguidores de Jesús. Se discute mucho si la primitiva comunidad de Jerusalén defendió que la muerte de Jesús era un acto expiatorio por los pecados de la humanidad. Parece problable que ello fuera un desarrollo teológico posterior. La comunidad de Jerusalén veía en la muerte de Jesús sólo una muerte profética, manteniéndose de este modo en la tradición judía.

Este Mesías doliente sería un Mesías judío. En este momento aparecieron los títulos cristológicos de Jesús (Hijo de David, Señor, Hijo de Dios, Hijo del Hombre) con transfondo mesiánico, en relación con una figura mesiánica celestial. El mensaje de esta comunidad de Jerusalén es judío. De todo ello, A. Piñero concluye que «el evangelio» de la más antigua comunidad es el propio de un grupo mesiánico, que se preparaba con plegarias, actos de purificación, continuas visitas al templo y una gran preocupación por captar más adeptos para la inminente *parusia* del Mesías, Señor, Hijo de David, Hijo del Hombre, en poder y gloria, Jesús de Nazaret. El habría de restaurar la esperanza de Israel. Estos seguidores de Jesús, que eran judíos y cristianos, no se integraron en la gran iglesia y fueron marginados después.

El evangelio de los helenistas

Los helenistas son el grupo de Esteban que se formó en Jerusalén y en la comunidad de Antioquía. Las fuentes para su conocimiento son los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo. Este grupo se diferencia del anterior en varios aspectos. Su cristianismo se adaptaba mejor a las necesidades espirituales de los habitantes del Imperio romano. Pronto rompieron con el judaísmo de Jerusalén y se dispersaron, predicando el mensaje de Jesús a los paganos, un mensaje que no era estrictamente judío. Los convertidos no se transformaban en judíos, sino en cristianos, puesto que el mensaje era universalista. Jesús había sufrido por todos.

A estos helenistas se remonta muy probablemente las fórmulas tradicionales, quizá de confesión bautismal, prepaulinas, sobre la muerte vicaria de Jesús. Los hele-

nistas cuestionaron la posición preeminente del templo de Jerusalén, basándose en la postura de Jesús ante ellos recogida en los sinópticos. En opinión de Esteban (Hch 7,2-53), la sabiduría salvífica de Dios se había mostrado en el desierto y no en un templo. La construcción del templo por Salomón era una desviación del culto ideal de Israel en el desierto. La tienda de la alianza seguía un modelo celeste. El templo de Salomón no era la morada de Dios. Esta concepción de Esteban se completa con la de Felipe (Hch 8,26-90), donde aparece la crítica del templo en relación con la interpretación de Jesús como Mesías doliente y con la de su muerte vicaria.

El círculo de Esteban criticaba a la ley por las menudencias de su cumplimiento ritual y ordenancista, vinculado al templo, siguiendo cierta tradición sobre Jesús. Estos helenistas fueron los fundadores de la comunidad de Antioquía en torno al año 35. Los helenistas adquirieron pronto conciencia de grupo plasmado en la palabra iglesia, con la idea de grupo elegido separado del mundo, idea manifestada en una predicación ascética, de alimentos y de sexo, y en su concepción de estar de paso por el mundo. La reflexión teológica sobre la personalidad de Jesús llevó a los helenistas a un paso revolucionario y a un corte con la concepción judía de Jerusalén. Invocaban a Jesús como Señor, lo que conllevaba la idea de que Jesús pertenecía a la esfera de lo divino. Los helenistas unieron esta invocación a Jesús como Señor, *Kyrios,* que en la traducción de la Escritura por parte de los Setenta se aplicaba a Jahvé, con el concepto del entorno de los helenistas sobre esta palabra. En sus cartas Pablo recogerá esta tradición.

Los helenistas proclamaban a Jesús Hijo de Dios en sentido pleno: Jesús era hijo sustancial de Dios. Esta afirmación era innovadora con respecto a lo proclamado por la iglesia de Jerusalén. La designación de Hijo de Dios distingue a Cristo del Dios único y afirma su divinidad. Esta afirmación cristológica chocaba con todos los valores del judaísmo. Para algunos autores esta teología de la preexistencia tiene base en la vida de Jesús, aunque sea una reflexión pospascual. La teología de la preexistencia de Cristo sería anterior a Pablo, pero no parte de la creencia de la resurrección, sino que más bien arrancaría de la idea de la muerte salvífica de Jesús y de la asimilación de Jesús a la Sabiduría. La teología de la preexistencia era la transformación de las especulaciones judías sobre el templo, la Sabiduría y la Torá, debida a la fe en la trascendencia salvífica de la muerte de Cristo. Esta teología de la preexistencia pudo originarse dentro del judaísmo.

A la idea del universalismo está vinculada la designación de Cristo como salvador, uniendo así una de las características de Jahvé con ciertos dioses de las religiones mistéricas e incluso de los monarcas helenísticos. La salvación sólo podía llegar del Hijo de Dios. Este título de salvador era fácilmente asimilable por los habitantes del Imperio romano y sobre todo el título de Hijo del Hombre, ininteligible para los paganos. Esta teología llevó a la proclamación de una nueva alianza entre Dios y toda la humanidad.

Los escritos de Pablo

Pablo estaba muy convencido que no había otro evangelio que el predicado por él, basado en la fe después de su conversión en Damasco, en la comunidad de Antioquía y en la revelación de Jesucristo (Gal 1,11-12.15). Pablo acepta en líneas generales las reflexiones de la comunidad de Antioquía (1 Tes 1,9-10; Rom 1,1-4; 1 Cor 1,3-5).

Admite igualmente el mensaje escatológico de la comunidad primitiva, la inminencia del fin del mundo y Jesús como juez de vivos y muertos. Es motivo de salvación o condenación la postura ante Cristo.

Pablo desarrolla la teología de la preexistencia de los helenistas: Jesús es de naturaleza divina (1 Cor 2,8; Flp 2,6-9; Gal 4,4-6). También desarrolla una teología de la cruz. Se trata de un plan divino y misterioso, cuyo significado sólo es adquirido por los que han llegado al verdadero conocimiento. Jesús, el Mesías, hijo de Dios viviente, murió por nuestros pecados. Esta teología de la cruz conlleva una concepción del pecado original, de culpa primitiva, concepto prácticamente olvidado en la teología de la época. La muerte de Jesús en la cruz libera de ese pecado, lo que significa, en opinión de A. Piñero, un giro radical respecto al mensaje de Jesús y arrancarle de su contexto social e histórico. El sacrificio de la cruz es un suceso atemporal, no debido a los hombres sino a los demonios. A Pablo no le interesan los hechos particulares de Jesús, salvo unos pocos, sino lo que Dios realizó por él, la redención universal. Aunque conocía bien la tradición sobre los dichos de Jesús, consideraba superficial una mera lectura de su vida, o sea la de los seguidores de Santiago, de Pedro y de otros de la comunidad de Jerusalén. Para Pablo los hechos capitales de la vida de Jesús son la muerte y resurrección.

En la teología de Pablo es punto fundamental la ineficacia de la ley, lo que indica un giro radical con el mensaje de Jesús. Pablo proclamó no el Reino de Dios, como hizo Jesús, sino a Jesús como Mesías y salvador de la humanidad. La aceptación de este mensaje motiva una nueva criatura. El Reino de Dios será ahora espiritual, que comienza en el presente. La crucifixión de Jesús es el verdadero cambio de la historia. La salvación llega graciosamente de Dios, por la fe en Jesús. Los motivos de la teología de Pablo ya se encuentran en los helenistas. Las ideas de Pablo han configurado el cristianismo hasta la actualidad.

Los evangelios apócrifos

Generalidades

Se tiene noticia de la existencia de más de setenta evangelios apócrifos. Pronto se compusieron numerosos y variados escritos, diversos entre sí, que recogían tradiciones sobre Jesús. En el prólogo de su Evangelio, Lucas habla de un gran número de relatos sobre hechos de Jesús.

En los orígenes del cristianismo no hubo uniformidad, así como tampoco unicidad de la doctrina. En este periodo no había herejías. En cristología antes del concilio de Calcedonia (451) no se puede hablar de dogma. En los primeros siglos no existió un centro eclesiástico rector, ni una autoridad. Los llamados evangelios apócrifos son expresiones de la fe de determinados casos, continuación de los estratos primitivos de la formación de tradiciones sobre Jesús.

Los judeo-cristianos contaban al menos con tres evangelios: de los nazarenos, de los ebionitas y de los hebreos. Los judeo-cristianos de Egipto leían el Evangelio de los Hebreos y los convertidos del paganismo el de los egipcios. Los sirios tenían su Evangelio de Pedro, de cierta tendencia docetista. El Apocalipsis de Juan menciona herejes en Sardes, Tiatira, Pérgamo y Laodicea. En las cartas de Ignacio de Antioquía el obispo luchó contra desviaciones de los fieles, como el docetismo. En las cartas de Pa-

blo se mencionan otros grupos gnósticos y judeo-cristianos, diferentes del suyo. Los grupos gnósticos cristianos y Marción daban una interpretación de Jesús diferente de la seguida por la gran iglesia. Eran numerosísimos en el siglo II y contra ellos luchó, a finales de este mismo siglo, Ireneo de Lyon. A partir del siglo III, con la canonicidad de parte de los escritos del Nuevo Testamento, se tendió a cierta uniformidad en la lectura de los libros revelados.

El término «apócrifo» significa secreto y oculto. El origen se halla probablemente en el uso pagano-gnóstico del término. Los gnósticos tenían libros de revelaciones, que debían mantenerse ocultos a los no iniciados. Estos libros tomaron después un sentido peyorativo. Fueron tenidos por sagrados, pero no aceptados por el canon. Pretendían también sustituir a los libros canónicos.

Desde el punto de vista cronológico, se pueden dividir en tres grupos:

1) Apócrifos primitivos anteriores a la formación del canon. Pueden representar una tradición antigua y paralela. A este grupo pertenecen el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Pedro, el Diálogo del Salvador y algunos restos de papiros.

2) Evangelios cuando el canon no estaba formado que ofrecen una teología diferente, como los Evangelios de los Nazarenos y el de los Ebionitas.

3) Evangelios posteriores al año 200 que rellenan lagunas de los evangelios canónicos. Su finalidad era más bien edificar a los lectores.

Desde el punto de vista temático, los evangelios apócrifos se pueden dividir en:

1) Evangelios de tipo sinóptico, que recogen dichos y hechos de Jesús parecidos a los de los sinópticos.

2) Evangelios de la infancia y resurrección de Cristo y los del ciclo de María.

3) Evangelios gnósticos, como los escritos de Nag Hammadi, Egipto.

Los evangelios apócrifos más antiguos se formaron como los canónicos; obedecen a los mismos motivos. Además de la fuente Q, había otras colecciones sobre las enseñanzas de Jesús. Los evangelios apócrifos, salvo los más antiguos, dependen más o menos de los canónicos. La fecha de estos escritos oscila entre los siglos II y IV.

Algunos dichos de Jesús auténticos se han transmitido fuera de los evangelios canónicos. En general se acepta que los evangelios apócrifos aportan poco o nada a la figura de Jesús. Sirven para la reconstrucción de la variada teología del siglo II . Entre los siglos II y IV se produjo una lucha intensa entre la ortodoxia y la heterodoxia, que llevó a la eliminación de estos apócrifos y culmina en el Decreto Gelasiano, por el que se prohibieron entre los católicos unos sesenta apócrifos. Este decreto puede remontar al obispo de Roma Dámaso (366-389).

El valor literario de los apócrifos es más bien escaso. Su lenguaje es popular, abusan mucho de lo fantástico y de lo legendario. Influyeron mucho en el arte, al igual que sobre la hagiografía medieval. Sus leyendas fueron conocidas a través de la *Leyenda Aurea,* de Jacobo de Voragine, y del *Speculum Historiae,* de Vicente de Beauvais. Diversas iglesias, como la siria, la copta, la armenia, siguieron usando los apócrifos. Algunos temas de los evangelios apócrifos, como la virginidad de María, el descenso de Jesús a los infiernos, la anunciación de María, los nombres de Joaquín y Ana como padres de María, la presentación de ésta en el templo, el nacimiento de Jesús en una cueva, los tres nombres de los reyes magos, la Verónica, etc., proceden de los apócrifos, y algunas de sus ideas han influido en el dogma cristiano.

Los agrapha

Los *agrapha* son dichos no recogidos en los evangelios canónicos. Las fuentes de estas palabras son los Hechos de los Apóstoles, la Primera carta a los Corintios de Pablo, algunas variantes de los manuscritos griegos de los evangelios canónicos, varias citas de los Santos Padres, del Talmud y del Corán. Las palabras consideradas auténticas se reducen a 18 y aun a 7.

Papiros

El papiro Egerton 2, fechado a mediados del siglo II, representa un estado fluido de la tradición. Pertenece a un tiempo en que las narraciones están ya escritas, pero pueden aún ser manipuladas. Todavía en el siglo II se conservaba la cotumbre de ensartar las perícopas una detrás de otra, sin conexión entre sí. El contexto es más bien antijudío.

Evangelios judeocristianos

Proceden de creyentes del grupo hebreo jerosolimitano. Aceptan el cumplimiento de la ley mosaica para la salvación. Son antiguos y presentan contactos con los sinópticos. Sobre el número exacto de evangelios de este núcleo hebreo, distingue la crítica moderna, apoyada en el testimonio de Jerónimo, dos evangelios judeocristianos: el de los hebreos, identificable con el de los nazarenos, y el Evangelio de los Ebionitas, también llamado de los Doce. Otros autores distinguen tres evangelios judeocristianos: el de los nazarenos, el de los ebionitas y el de los hebreos.

El Evangelio de los Nazarenos depende el Evangelio de Mateo y se sitúa entre la redacción de éste y la primera cita que se conoce de él en Hegesipo, en torno al año 180. Procede seguramente de Siria. En este Evangelio se leen motivos novelescos, como la amplificación de los Reyes Magos. No parece ser el Evangelio de Mateo primitivo, ni es una tradición original, sino de fecha anterior a Mateo. Los Santos Padres no lo tuvieron por herético. No aporta nada a la figura de Jesús.

El Evangelio de los Hebreos según Eusebio de Cesarea fue ya utilizado por Papías, por lo que es anterior al año 158; quizá fuera el texto sagrado de los judeocristianos de Egipto. Debía hablar sobre la preexistencia de Cristo, el bautismo, las tentaciones, la última cena, etc. Es importante para conocer la teología cristiana, con componentes gnósticos de los judeocristianos de Egipto, hacia la mitad del siglo II.

El Evangelio de los Ebionitas describe un Jesús diferente del de los sinópticos, modificando una tradición anterior. El nacimiento de Jesús es humano y se convierte en divino por mera introducción en él de una entidad divina. Jesús se opone al templo y a los sacrificios.

El Evangelio de los Egipcios es claramente gnóstico. Retrata a un Jesús distinto del de los evangelios canónicos. Es de fecha tardía y predica una ética antisexual.

La Epístola de los Apóstoles es una carta a toda la comunidad y un resumen catequético de la fe. Se opone a la teología gnóstica del siglo II y se basa en los evangelios canónicos. Se supone que procede de Egipto.

El Evangelio secreto de Marcos refleja los restos de una antigua tradición. Informaría sobre un aspecto de las enseñanzas de Jesús desconocido por las fuentes sinópticas, pero se duda de la autenticidad de los fragmentos atribuidos a este evangelio.

Evangelios sobre la natividad e infancia de Jesús

Son los siguientes: el Protoevangelio de Santiago, el Evangelio del pseudo-Tomás y parte del libro de José el carpintero, que se datan a partir de comienzos del siglo II y tratan de Jesús niño. Son un estadio secundario sobre la personalidad de Jesús niño. En Mateo y Lucas ya se encuentran preocupaciones teológicas, cristológicas y mariológicas. Había que defender a María de los ataques y calumnias de los judíos.

La historia de los magos realzaba la realeza universal de Jesús y su estancia en el templo a los doce años recalcaba su faceta como maestro supremo y verdadero sacerdote. La relación de los niños Jesús y Juan el Bautista demostraba la supremacía del primero sobre el segundo, como escribe A. Piñero.

El Protoevangelio de Santiago es importante para el desarrollo del temprano culto a María. A él remontan la concepción virginal de María, su presentación en el templo y su estancia, la designación de José como esposo, la defensa de la virginidad de María y la explicación de los hermanastros de Jesús. Se fecha en el siglo II y el lugar de aparición Egipto o mejor Siria. Su influjo fue grande, no sólo en el dogma, en fiestas litúrgicas, sino también en el arte. Es una leyenda hagiográfica más que un evangelio apócrifo. En Oriente, a partir del siglo IV fue bien conocido. El papa Gelasio (siglo V) la consideró obra herética, pues Jesús no nace, sino se aparece.

El Evangelio del pseudo-Tomás se fecha a mediados del siglo II y recoge una serie de historietas sobre Jesús, como las dos resurrecciones de un niño vecino de Jesús y de un albañil, los pájaros de barro que Jesús hacía volar, Jesús en la escuela, etc. El Evangelio del pseudo-Mateo es de época de San Benito. La primera parte es una reelaboración del Protoevangelio de Santiago y la segunda del Pseudo-Tomás entre otros.

La Historia de José el carpintero se subdivide en dos partes. La primera trata sobre la viudez de José, los desposorios de María, el nacimiento e infancia de Jesús, y la segunda sobre la vejez y muerte de José.

Evangelios apócrifos sobre la pasión y resurrección de Cristo

A este grupo pertenecen el Evangelio de Pedro y el ciclo de Pilato: las Actas de Pilato, Descenso de Jesús a los infiernos y el Evangelio de Bartolomé.

El Evangelio de Pedro se debe a la necesidad de contar con algunos documentos sobre Pedro. El lugar de composición probablemente fuera Siria, pues Antioquía fue una ciudad vinculada a Pedro, con quien el autor se identifica. Se ha supuesto que algunos pasajes de la pasión y resurrección de Jesús son un desarrollo de tradiciones independientes de los evangelios canónicos. H. Köster supone una gran antigüedad de este escrito, anterior a la de los evangelios canónicos. Otros argumentos indican una fecha posterior. Algunas tradiciones pueden ser antiguas, pero no aportan nada, al igual que los otros evangelios apócrios, a la figura de Jesús. Su teología no es necesa-

riamente docetista, como se ha supuesto. También se ha querido descubrir algún rasgo gnóstico y una cristología angélica. Su teología se caracteriza por la apología, con aumento de los prodigios relacionados con la resurrección. Posee un carácter antijudío, libera a Poncio Pilato de responsabilidad sobre la muerte de Jesús. En contraste con los evangelios canónicos, no resalta la muerte expiatoria de Jesús. La fecha es incierta, al igual que el lugar de composición, que no fue Palestina. La lengua en que fue redactado este evangelio es el griego.

Dentro del ciclo de Pilato, las dos piezas más importantes son las Actas de Pilato y el Descenso a los infiernos, pero hubo otras, como la Correspondencia entre Pilato y Tiberio y la Muerte de Pilato y venganza del Salvador. La iglesia primitiva tendió a liberar a Pilato de la muerte de Jesús, tendencia que ya aflora en el Evangelio de Marcos y en los Hechos de los Apóstoles. En Occidente se acentuó los aspectos más negativos del carácter de Pilato.

Las Actas de Pilato o primera parte del Evangelio de Nicodemo, cita el apologista Justino en su primera *Apología*, hacia el año 150. En torno al año 200 otro apologista cristiano, Tertuliano, en su *Apologeticum* menciona una relación de Pilato al emperador sobre la pasión de Jesús. Eusebio de Cesarea, hacia el año 311, recuerda unas Actas de Pilato calumniosas para Jesús. En el año 376, Epifanio de Salamina en su *Panarion* se refiere a unas Actas o Memorias del Salavador. Queda claro que desde mediados del siglo II circulaban escritos sobre Pilato. Las Actas de Pilato o Evangelio de Nicodemo es la unión de dos escritos diferentes: las Actas de Pilato y el Descenso de Cristo a los infiernos, reunidas tardíamente. Son composiciones independientes entre sí. La lengua de redacción de las actas es el griego y son las narraciones que contó Nicodemo, en el momento de la pasión y crucifixión de Jesús, a los sacerdotes y a los judíos. Son un relato judeo-cristiano, posteriormente recogido por Pilato en sus comentarios. El autor no conoce bien las costumbres de Palestina. Tiene un carácter apologético y antijudío. La cara original de las Actas puede remontar a mediados del siglo II, como indica el recoger no una de las calumnias que después aparecieron contra Jesús, el haber nacido de las relaciones amorosas con un soldado romano de nombre Pantera, sino el nacer de relaciones prematrimoniales.

El Descenso de Jesús a los infiernos es tema ya del Nuevo Testamento, que aparece en la Primera carta de Pedro. Algunas partes del texto han sufrido reelaboraciones tardías. Narra el descenso de Jesús a los infiernos, como su nombre indica. Su ideología es ortodoxa. En este evangelio el infierno es un servidor de Dios. Satanás queda atado hasta la segunda venida de Jesús. El núcleo del escrito podría ser de mediados del siglo II por su judeo-cristianismo. El texto actual es muy posterior y probablemente manipulado.

El Evangelio de Bartolomé está citado en el Comentario a Mateo de Jerónimo y rechazado en el Decreto Gelasiano. El texto se puede reconstruir gracias a las llamadas Cuestiones de Bartolomé, que indica la existencia de un ciclo sobre Bartolomé (Libro de la resurrección de Jesucristo de Bartolomé; Apocalipsis de Bartolomé y Evangelio de Bartolomé). El contenido de este evangelio apócrifo son las preguntas de Bartolomé a Jesús después de su resurrección sobre su descenso a los infiernos, su preexistencia, el número de los que se salvan, la pregunta a María sobre cómo concibió a Jesús; las preguntas de los discípulos sobre los arcanos oficiales, etc. El libro está lleno de interpolaciones. Se suele fechar en torno al siglo III. Hay ciertas huellas de gnosticismo.

A este grupo de apócrifos pertenecen el Tránsito de María, la Historia Eutimíaca y el Libro del descenso de María, conservado en lengua etiópica. Todos se refieren a la muerte de María, rodeada de los apóstoles. Los judíos intervienen contra su sepultura. Todos los libros son pura inventiva y no parece que puedan datarse más allá del siglo IV. La asunción de María entre los católicos parece apoyarse en estos escritos apócrifos, pero ya Epifanio de Salamina afirmaba que el fin de María se desconocía. En los siglos I-II, como muy bien escribe A. Piñero, no hay huellas de la creencia en la asunción de María. Se ha pensado en la existencia de un arquetipo primitivo de comienzos del siglo II, pero esta hipótesis no es segura.

El Descenso de María es de fecha muy tardía y de tendencia judeo-cristiana. Trata sobre la muerte de María rodeada de los apóstoles y de la entrega por un ángel de un libro que deben leer los apóstoles sobre los arcanos celestes. Los judíos se plantean matar a los apóstoles reunidos y quemar el cuerpo de María. Muchas personas se convierten. Jesús se lleva el cuerpo de María y los apóstoles descienden a los infiernos para interceder por los condenados. Después todos marchan al cielo y a continuación vuelven a la tierra a predicar lo que han visto con María, que se encuentra en el tercer cielo rodeada de vírgenes y de ángeles. Este apócrifo es de tinte judeo-cristiano. El tono es fantástico y carece de fondo histórico.

El Libro de San Juan Evangelista el teólogo fue redactado probablemente en el siglo VI. Este apócrifo carece de valor histórico alguno. Cuenta diversas actuaciones de María en compañía de los apóstoles: la visita de María al sepulcro de Jesús o María se reúne con los apóstoles, Jesús se les aparece en Belén rodeado de ángeles. Los sacerdotes envían un grupo de gente contra María y los apóstoles, que son llevados por el Espíritu a Jerusalén, donde permanecen cinco días cantando himnos. Los judíos intentan incendiar la casa donde estaban reunidos, pero el fuego les abrasa. Jesús se aparece y el alma de María es trasladada al cielo. Su cadáver es enterrado en Getsemaní. Después de tres días el cuerpo va al paraíso entre los ángeles e Isaac, Jacob y David.

A. Piñero concluye su reciente estudio sobre la literatura apócrifa con el siguiente párrafo: «La literatura apócrifa es muy válida para trazar las líneas de evolución de las creencias, de la teología popular, de la liturgia, de la hagiografía, etc., pero no nos permite utilizarla como medio histórico fidedigno para acceder al Jesús histórico o a los personajes, sus discípulos por ejemplo, o María, que le rodean [...]. Los apócrifos valen para mucho en la historia de la teología, de los dogmas o de la Iglesia, pero no para la reconstrucción del oculto, misterioso y verdadero Jesús.»

CAPÍTULO II

El mundo en que nació el cristianismo

J. M. BLÁZQUEZ

EL MARCO POLÍTICO

Jesús nació durante el reinado de Herodes (37 a.C.-4 d.C.), rey confirmado por Roma a causa de su fidelidad por haber derrotado a los asmoneos. El reinado de Herodes fue en muchísimos aspectos de gran prosperidad y esplendor, aunque fue poco querido y aun odiado por muchos judíos. Herodes fue un gran constructor de ciudades y edificios. A iniciativa suya se debe la construcción de Cesarea, que se convirtió en el principal puerto de Palestina, y de Sebaste (Samaría), donde asentó veteranos y levantó un templo al culto al emperador. Ambas ciudades fueron de tipo helenístico. Fue extremadamente cruel y sanguinario, incluso dentro de su misma familia. Herodes ordenó asesinar a su esposa, a sus dos hijos y degolló el día de su muerte a todos los nobles de Jericó para que se llorase en su entierro. De Herodes tenemos abundantes noticias gracias al historiador Flavio Josefo *(Ant.* 16,150-159), quien describe su temperamento en los siguientes términos:

> Hay algunos que se extrañan de las disposiciones contradictorias del temperamento de Herodes. En efecto, cuando se consideran la generosidad y la esplendidez que prodigó en beneficio de todos los hombres, incluso los que menos le aprecian no pueden menos de reconocer que tenía un carácter de lo más generoso. Pero cuando se observan las iniquidades y venganzas en las que se cebó contra sus súbditos y contra sus más allegados, cuando se conoce la dureza y la impiedad de sus sentimientos, entonces es otra la impresión que domina: aquel hombre era un individuo feroz que ignoraba toda justicia y mesura. De todo ello se deduce habitualmente que sus intenciones eran de alguna manera divergentes y se combatían en su interior. Pero yo no soy de esa opinión, sino que veo un solo motivo para este doble comportamiento.
>
> Como Herodes se sentía ávido de gloria, y esta pasión lo dominaba por completo, se sentía inclinado a la munificencia siempre que esperaba que se acordarían de él en el futuro y que le elogiarían inmediatamente. Y entonces gastaba por encima de sus medios y se mostraba, por tanto, necesariamente duro con sus súbitos: el gastar demasiado para algunos le obligaba a tener lleno su tesoro, imponiendo a los otros tributos funestos. Tenían conciencia de que sus súbditos le odiaban por las injusticias que cometía contra ellos; pero opinando que no era fácil reparar sus pecados —ya que sus ingresos no recibirían de ello ninguna ventaja—, quiso rivalizar

con ellos en odio y llegó a hacer de su hostilidad la ocasión misma para nuevos recursos financieros. En cuanto a sus familiares, si alguno de ellos no le halagaba con sus palabras, reconociéndose esclavo suyo o si parecía poner algunos reparos a su gobierno, Herodes se sentía entonces incapaz de dominarse; pasó todo el tiempo castigando juntamente a sus parientes y amigos lo mismo que a sus enemigos. Se cargaba de semejantes delitos porque quería ser el único a quien honrasen. A mi juicio, la prueba de que esta pasión había llegado en él hasta el paroxismo se encuentra también en los homenajes que prodigó a César (Augusto), a Agripa y a sus demás amigos. Por la manera con que honraba a sus superiores, él creía que tenía también que ser honrado; ofreciendo lo que él consideraba como sublime, manifestaba en ese mismo gesto sus deseos de obtener un trato idéntico. Pero el pueblo judío, por su misma ley, es hostil a todo esto y acostumbra preferir la justicia a la gloria. Por eso no encontraba gracia a los ojos de Herodes, ya que le resultaba imposible halagar la ambición del rey por medio de estatuas, de templos o de otras costumbres de este género. Éste me parece que era el motivo de los pecados de Herodes contra sus familiares y consejeros, y de sus beneficios para con los extranjeros y con todos los que no le tocaban de cerca.

Su reino abarcaba toda Palestina salvo Ascalón y la costa del Monte Carmelo. Su corte se asemejaba a la de los grandes monarcas helenísticos. Algunos de sus ministros tenían ascendencia griega, y otros importantes personajes de la corte fueron buenos literatos. La fortaleza de Herodión fue obra suya, así como el templo y el palacio en Jerusalén. En opinión de Plinio (5,14.70), Jerusalén era la ciudad más famosa de todo el Oriente.

Herodes favoreció la penetración del helenismo en su reino. Durante la importante etapa asmonea mandó asesinar a muchos personajes notables, a otros los privó de su influencia y su riqueza. Incorporó a Palestina hombres procedentes de la diáspora.

Herodes no fue querido por los judíos a causa de su carácter tiránico y cruel, y por estar volcado a la cultura helenística. A su muerte, el reino, que había gobernado con mano de acero, se desmembra. Judea, Samaría e Idumea pasaron a su hijo Arquelao; Galilea y Perea a Herodes Antipas; y la región nordeste a Filipo. Galilea fue la cuna del cristianismo; y allí nacieron también los movimientos integristas capitaneados por Yehuda ben Ezequías y Juan de Giscala, uno de los cabecillas de la revuelta contra Roma.

En el año 6 Arquelao fue desposeído de su reino, y Judea, Idumea y Samaría se convirtieron en provincias nuevas. Jerusalén perdió la capitalidad en favor de Cesarea, donde son trasladados la residencia del gobernador y el cuartel general del ejército.

Roma, siguiendo su costumbre, concedió una amplia autonomía a las instituciones judías, como el Sanedrín, que desde Jerusalén ostentaba la suprema autoridad jurídica y religiosa. Controlaba el culto del templo. Bajo la dominación romana les fue retirada a los judíos la potestad de condenar a muerte a los criminales.

Roma respetó las costumbres religiosas judías por conveniencia política. Por tal razón no se instalaron en Jerusalén estatuas ni estandartes. Sin embargo, otros aspectos de la política de Roma con los judíos provocaron el odio hacia Roma, como el nombramiento por los gobernadores romanos del Sumo Sacerdote, y el cobro de duras contribuciones. La situación se agravó por la dureza y poca habilidad de ciertos gobernadores romanos, como Pilato (26-36) al introducir en Jerusalén los estandartes del ejército, y al sustraer cierta cantidad del tesoro del templo para costear obras de

abastecimiento de agua para la ciudad; y también por la política de algunos emperadores, como Calígula.

Herodes Antipas emuló la política paterna de construir ciudades. A él se debe el levantamiento de Tiberiades. En su reino actuaron Juan Bautista y Jesús, este último durante gran parte de su vida.

El primer choque ente Roma y los judíos tuvo lugar en época de Calígula (37-41), cuando por vez primera los judíos percibieron el peligro de la política de Roma contraria a la religión judía. Con la llegada al poder imperial de Calígula, el nieto de Herodes, Agripa I, que fue educado en Roma, obtuvo el gobierno de las regiones del norte y nordeste de Palestina. Fue un excelente gobernador, preocupado del bienestar de sus súbditos. En el año 41 restauró el antiguo reino de su abuelo. A la muerte de Agripa, Judea pasó de nuevo bajo la tutela romana. Hasta la caída de Jerusalén la situación se fue deteriorando poco a poco. El gobernador Félix (52-60) intentó sosegar los ánimos, pero los zelotas estaban muy activos, y el gobernador romano se vio obligado a ejecutar a muchos extremistas. Con los tres últimos procuradores, Porcio Festo, Lucio Albino y Gesio Floro, la situación empeoró. Con el último, la guerra entre Roma y los judíos fue inevitable. Terminó con la caída de Jerusalén a manos de Tito y la destrucción del templo herodiano.

Población

No existen datos sobre la población de Palestina en tiempos de Jesús. Sólo se sabe que estaba densamente ocupada, y que sus habitantes eran principalmente judíos.

La economía de Palestina era fundamentalmente agrícola. Los judíos no eran comerciantes. El historiador judío Josefo *(Bello* 3, 43) describe Palestina como un país agrícola próspero poco antes de estallar la guerra contra Roma:

> ...ni el país se vio despoblado, porque estas tierras son ubérrimas, ricas en pastos y pobladas de árboles de toda clase, tanto que por su fertilidad mueven a la labranza a los que no tienen voluntad ni costumbre de ello. Por esta causa todo él está dedicado al cultivo por sus habitantes, sin que quede ninguna parcela por labrar.

Los judíos ricos pertenecían a la familia de Herodes y a la oligarquía sacerdotal, que era seducea. Gran parte de la masa popular era pobre, según el testimonio de los evangelios. Los artesanos también desempeñaban un papel importante en la economía palestina. Muchos sacerdotes practicaban el artesanado.

La literatura apócrifa y apocalíptica

La literatura apocalíptica judía es de gran importancia como caldo de cultivo para conocer la predicación de Jesús y el mundo religioso donde nació el cristianismo.

Se entiende por literatura apócrifa judía una serie de obras judías, y alguna judeocristiana, redactadas entre los años 200 a.C. y 200 d.C., supuestamente inspiradas, y atribuidas a un autor o interlocutor del Antiguo Testamento. Los protestantes llaman pseudoepígrafos a los libros del Antiguo Testamento que los católicos denominan apócrifos, y apócrifos a los escritos que los católicos califican como deuteronómicos.

Otros autores prefieren la denominación genérica de literatura intertestamentaria, a la que pertenece todos los escritos de Qumrán.

Los judíos denominaban a estos libros extracanónicos, y comprendían tanto los escritos apócrifos como los deuteronómicos del Antiguo Testamento.

La apocalíptica aparece en el judaísmo posterior al destierro de Babilonia. Es una corriente de pensamiento muy complejo que se desarrolló durante un largo periodo y se relaciona con otras corrientes del ambiente judío, como la profecía y la tradición sapiencial. En opinión de J. Trebolle, los relatos apocalípticos de contenido cosmológico son anteriores a los de contenido histórico; y la apocalíptica, en general, es anterior y en consecuencia independiente de la crisis helenística y a la helenización de Palestina. Hoy día se tiende a buscar la raíces de la apocalíptica en Mesopotamia. Grecia, Roma y Persia conocieron también una literatura apocalíptica.

El número de apócrifos judíos del periodo intertestamentario asciende, aproximadamente, a un centenar, aunque de muchos sólo quedan menciones indirectas. La edición moderna más completa de los apócrifos judíos del Antiguo Testamento comprende cincuenta y dos textos principales, más algunos fragmentos de otras obras hoy perdidas. Una excelente edición de los *Apócrifos del Antiguo Testamento* es la dirigida por A. Díez Macho, publicada por Ediciones Cristiandad, cuya publicación ha quedado interrumpida por las desafortunadas muertes del editor y del coordinador de la serie. En total comprende 45 obras, además de la literatura de Qumrán, publicadas entre el siglo II a.C. y el año 66 d.C.

La literatura apócrifa ha sido clasificada en razón de su origen. De Egipto proceden 3 y 4 Macabeos, 2 Henoc, Oráculos Sibilinos y Carta de Aristeas. De Siria: Apocalipsis griego de Baruc. De los fariseos de Palestina: 4 Esdras, 2 Baruc, los Salmos de Salomón, ingeniados por Qumrán, el Testamento de los Doce Patriarcas, 1 Henoc, la Asunción de Moisés, etc.

Otra clasificación se basa en los géneros literarios. Así, apócrifos narrativos son Jubileos, 3 Esdras, 3 Macabeos, etc. Apócrifos en forma de testamento: Testamento de los Doce Patriarcas, Testamento de Abraham, de Isaac, de Jacob, de Moisés, etc. Apócrifos sapienciales: 3 y 4 Macabeos, etc. Apócrifos apocalípticos: 1 y 2 Henoc, Oráculos Sibilinos, etc. Salmos y oraciones: Salmos de Salomón, Odas de Salomón, etc.

Dentro de la literatura apócrifa predomina el género apocalíptico, que es una literatura revelada mediante la intervención de un agente del otro mundo o un ser humano. Trata de verdades referentes a la escatología individual y colectiva, o cósmica. Utiliza símbolos típicos, y revelaciones sobre Dios, los demonios, y los ángeles. Nunca se menciona al autor, salvo en el Apocalipsis (de Juan). El discurso se pone en boca de un personaje de la Antigüedad, como Noé o Henoc, o de tiempos bíblicos, como Daniel o Esdras.

Las doctrinas apocalípticas versan sobre la crisis que amenaza a la humanidad, la proximidad del nuevo eón y la resurrección. Son temas típicos de la literatura apocalíptica, basándose en el libro de Daniel, los siguientes: la espera del fin del mundo, que será una catástrofe cósmica, división del tiempo en periodos, existencia de ángeles y demonios, la salvación paradisíaca, el trono de Dios que destruye los reinos de la Tierra, un intermediario con funciones reales que será ejecutor de la salvación final, la gloria como estado definitivo del hombre, guerras entre las esferas terrestre y celeste, etc.

La literatura apocalíptica brotó en un momento social, político y religioso conflictivo para el judaísmo, como era el del siglo II a.C., sobre todo con la gran persecución

llevada a cabo por Antíoco IV Epífanes (2 Mac 4,1-20; 5,15-23; 6,1-11), que motivó la revuelta de los Macabeos capitaneada por el sacerdote Matatías (1 Mac 2,1-5) y sus hijos, Judas Macabeo (166-160 a.C.), Jonatán (160-143 a.C.) y Simón (192-139 a.C.) y el movimiento espiritual de los «piadosos», *hasidim*, opuestos a la penetración del helenismo en Palestina iniciada por Alejandro Magno y seguida por los Ptolomeos y por los Seléucidas.

A los Macabeos sucedieron los Asmoneos, que acapararon el poder político y religioso (sumo sacerdocio) sin lograr atajar en los setenta años de su gobierno (134-63 a.C.) la lenta helenización de Palestina.

En esta época, según Flavio Josefo *(Ant.* 13,10,5-7), aparecieron los partidos de los fariseos, de los saduceos y de los esenios. La destrucción de Jerusalén motivó la supresión de los fariseos, de los saduceos, y de los zelotas, la paulatina desaparición de las sectas baptistas, así como cierta marginación de los esenios y de los apocalípticos.

Durante los dos siglos anteriores al nacimiento de Jesús existieron cofradías formadas por grupos muy rigurosos con la observancia de la Ley, sin llevar vida comunitaria ni poseer una jerarquía establecida.

El cisma se produjo al ser nombrado Jonatán, que no era sadoquita, sumo sacerdote en el año 152 a.C., cuando, en palabras de Flavio Josefo (*Ant.* 13,5.171), se afianzó la división entre esenios, fariseos y saduceos. Es en este momento cuando el Maestro Justo rompe con los Macabeos y con el sacerdote impío y se retira al desierto de Qumrán con un grupo de *hasidim*, predecesores de los esenios y de los fariseos. Contaban en Jerusalén con una sinagoga (1 Mac 2,42). Estaban preparados para la guerra (Sal 14,9.6-7). Muchos escribas les seguían (1 Mac 7,12). Eran fieles a los sacerdotes de Aarón y al templo. Aceptaban la Ley, y guardaban el sábado (1 Mac 2,29-38). Se consideraban la alianza santa (Dn 11,28-30) y estaban convencidos de ser el pueblo de Dios. La literatura apócrifa procede, en gran parte aunque no toda, de los *hasidim.* Los apocalípticos eran fervorosos partidarios del cumplimiento de la Torá

Los apócrifos reflejan la existencia de comunidades judías diferentes, muchas veces difíciles de identificar, como la que aparece en el Libro de los Jubileos. Se le ha atribuido un origen esenio o pre-esenio, por sus afinidades con el Génesis apócrifo de Qumrán y con el Documento de Damasco, y también a otros autores, pues en esta época había pluralismo de grupos y de autores. Tan sólo se puede afirmar que es un grupo no desligado oficialmente del pueblo judío pero espiritualmente escindido del Israel helenizado, rigorista en el cumplimiento de la ley, con numerosas semejanzas y notables discrepancias con Qumrán, y de origen sacerdotal.

El Apocalipsis de las Diez Semanas (1 Hen 91,1-94,1) es muy antiguo, y pertenece a un grupo con preocupaciones proféticas y sapienciales que cree vivir la época escatológica. Son laicos piadosos relacionados con sacerdotes distanciados del templo de Jerusalén. Es un grupo de elegidos y de combatientes en las luchas de los Macabeos.

El Libro de Astronomía (1 Hen 72-82) procede de los círculos sacerdotales, y asienta las bases del calendario solar de los Jubileos y de Qumrán.

El Testamento de Moisés es atribuido a un grupo esenio o paraesenio, a sacerdotes sectarios sadoquitas opuestos a Herodes y a los Asmoneos, y partidarios, por tanto, del retorno a la Ley de Moisés.

La mayoría de los apócrifos del Antiguo Testamento pertenecen a grupos sectarios y apocalípticos, esenios o paraesenios. Los Salmos de Salomón son de origen fariseo. El Testamento de los Doce Patriarcas presentan grandes afinidades con los esenios de

Qumrán. Los diversos Testamentos salieron de una secta muy semejante a la de Qumrán, pero que no practicaban la vida en comunidad.

Junto a los círculos hasídicos, esenios o próximos a ellos, y los fariseos, la literatura apócrifa se desarrolló en los medios sapienciales, como las Odas de Salomón, los Salmos de Salomón, 4 Macabeos, y la Oración de Manasés.

Hoy se atribuye la apocalíptica a una corriente profética. En la literatura profética hay retazos apocalípticos, como el tema de la resurrección de Isaías 24-27.

El deutero-Isaías habla de una nueva Creación. Muchas visiones de Ezequiel son de carácter apocalíptico: el carro celeste, los símbolos del águila y del árbol, la visión de Oholá y Oholibá, la visión de los huesos secos, etc.

Los apocalípticos, como los profetas, están preocupados por el futuro, y por la salvación, por la metahistoria. La literatura sapiencial muestra interés por la vida presente.

Profetas y apocalípticos esperan la salvación y el juicio de Yahvé. Para los apocalípticos, el Reino de Dios vendrá con un corte violento de la historia, y la salvación sin concurso humano. Los profetas bíblicos y los fariseos creían que el Reino de Dios era la culminación de la historia, una continuación en la que intervenían los hombres. La apocalíptica cortaba la historia en dos eones, igual que el Segunto y Tercer Isaías. El nuevo eón es el Reino de Dios, la salvación de los justos y la condenación de los malos.

Se ha atribuido un influjo iranio a los relatos apocalípticos que distinguen los dos eones, y muestra el dualismo entre ángeles y demonios, las ideas de la resurrección entre los muertos, del juicio final por el fuego, del infierno y de la predeterminación del devenir histórico.

Las raíces profundas de la apocalíptica se hunden en la teología del Sur, y principalmente del Tercer Isaías. La teología del Sur se basaba en la promesa de Natán a Daniel (2 Sam 7). La salvación llegaría a Israel por un rey descendiente de David, por oposición a la teología del Norte, caracterizada por el pacto de la alianza entre Yahvé e Israel. Durante el destierro de Babilonia prevaleció la teología del Norte. El Segundo Isaías introdujo dos novedades: el traslado a Israel de las promesas de la alianza hechas por Yahvé a Daniel (Is 53,3) y sólo el siervo de Yahvé puede sufrir por otros (Is 53,1-3). El Tercer Isaías, discípulo del Segundo, distingue entre los fieles israelitas y los infieles, y contiene ya los rasgos típicos de la apocalíptica de Daniel: los justos oprimidos esperan el juicio inminente de Dios, que traería consigo una nueva Era. Esta teología del Sur representada por el Tercer Isaías y por Malaquías, es favorable a los paganos y a sus sacrificios (Mal 1,11). Los paganos acabarían acudiendo a Jerusalén. También fueron abiertos a los paganos los libros de Job, de Rut, y de Tomás. Un apocalíptico antiguo, el Libro de los Vigilantes (1 Hen 6-36) admite por vez primera en el judaísmo la inmortalidad del alma.

Exégesis de la literatura apocalíptica

Se diferencia del judaísmo tradicional en varios puntos: éste sólo admite la revelación de la Ley a Moisés, mientras que la apocalíptica acepta la revelación de la siete tablas escondidas en el cielo hecha a Moisés, a los patriarcas, a los profetas o al Maestro Justo en el caso de Qumrán.

Los secretos de la siete tablas se revelan a los apocalípticos. La exégesis apocalíp-

tica busca el sentido de la Escritura. Los apocalípticos justifican sus revelaciones con textos de la Escritura, ya que también hay falsas revelaciones. Practican la exégesis alegórica o escatológica. En las siete tablas predomina la revelación del secreto de la historia.

La exégesis tipológica y escatológica, que se centra en el plan de Dios en la historia, se acomoda a la creencia de que, desde el comienzo de la creación, los tiempos son malos. Dios directamente, o a través de su Mesías, intervendrá en la historia conduciéndola a buen fin, que ya ha comenzado. Los impíos serán juzgados y castigados. Los justos, al contrario, serán salvados, y disfrutarán de la era mesiánica.

Para los apocalípticos toda la historia era mala. La concebían como periodos o ciclos. Los apocalípticos coincidían con el judaísmo clásico en muchos métodos exegéticos y en ciertos principios. Al igual que los fariseos, buscaban a través de la exégesis retratar las señas de identidad de la comunidad.

La exégesis de Qumrán coincide fundamentalmente con la de los apocalípticos. La comunidad de Qumrán hizo un gran uso de la literatura apocalíptica.

Importancia de la literatura apocalíptica en el judaísmo

Tuvo un gran influjo, como se deduce del hecho de que numerosos libros apocalípticos fueran muy leídos por determinados círculos o comunidades como la de Qumrán. La oposición entre fariseísmo y apocalíptica comenzó a partir del sínodo de Jabné. El judaísmo talmúdico debe sus conceptos espirituales del futuro a la apocalipsis.

El rabinismo tomó de éste los esquemas escatológicos. Como continuador del fariseísmo admitió la resurrección, de la que eran partidarios algunos apocalípticos. Los apócrifos no fueron aceptados en el canon bíblico por la creencia, en el seno del judaísmo, de que la revelación y la profecía no eran posibles en el momento en que estos libros apócrifos fueron redactados.

La literatura apocalíptica y el Nuevo Testamento

Esta literatura tuvo cierto influjo en los autores del Nuevo Testamento. En la Epístola de Judas se cita al patriarca Henoc, atribuyéndole una profecía. Se mencionan los ángeles vigilantes, que pecaron con las hijas de los hombres, por lo que fueron encadenados hasta el día del juicio. Según Clemente de Alejandría y Orígenes, Judas conocía la Asunción de Moisés, y al menos parte del Testamento de Moisés.

Ideas como la existencia de una vida ultraterrena, la resurrección de los justos y la retribución de las obras, son ideas apocalípticas que aparecen en el Nuevo Testamento.

La idea de una salvación reservada a unos pocos (Lc 13,23; Mt 7,11 ss.) coincide con lo expresado en el Testamento de Abraham y en 4 Esdras 7,47. Los apocalípticos esperaban la llegada del Reino de Dios sin especificar fechas. Otros autores sí daban fechas concretas. Esta última idea fue expuesta por Jesús (Mc 9,1).

El llamado Apocalipsis sinóptico se encuentra en dichos y sentencias de variada procedencia. El núcleo primitivo es, quizá, de origen judeocristiano (Mc 7,14-20. 24-27). La frase «y cuando oigáis estruendo de batallas y noticias de guerra, no os alar-

méis; eso tiene que suceder, pero no es todavía el final; porque se alzarán nación contra nación y reino contra reino, habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambre; esos son los primeros dolores», tiene paralelos en la enumeración de desgracias similares en 1 Hen 99,4; Esd 13,31; OrSib 3,635; y 2 Bar 27,7.

Otros pasajes del Nuevo Testamento, que recuerdan a la Apocalíptica según A. Díez Macho, siguiendo a McNamara, son: el Hijo del Hombre que aparece en las Parábolas de Henet, la proclamación de Cristo a los espíritus en prisión, que no habían obedecido en los días de Noé, relacionados con los vigilantes o ángeles caídos; el juicio de Dios de Lucas, que podrían depender de 1 Hen 92-105; las señales del final de los tiempos; hambres, guerras, etc., obedecen a una escatología apocalíptica, al igual que son temas y lenguajes apocalípticos los utilizados para describir la venida del Señor en 1 Tes 4,13 y 5,11; 2 Tes 2,1-12; Mc 13; y en el Apocalipsis de Juan). Los «discursos de adiós» o testamentos de Pablo a los ancianos de Éfeso (Hch 20,17-35), la última cena (Lc 22,15-38), las epístolas pastorales (1-2 Tim y Tit), que se pueden considerar testamentos de Pablo, y el testamento de Pedro (2 Pe 1,13-15). La literatura cristiana de los testamentos está, según McNamara, estrechamente relacionada con la apocalíptica. En los dos géneros literarios hay una predicción sobre el futuro.

El universo del Nuevo Testamento es, en opinión de R. Bultmann, un «universo mítico». La idea de la venida del Reino de Dios lo toma Jesús, según este autor germano, de los apocalípticos, que esperaban el final escatológico. Incluso A. Schweitzer afirma que no sólo la predicación de Jesús sino la conciencia que Jesús tenía de sí mismo, y su vida, estaba dominada por la idea escatológica.

Teología de los apócrifos

Hay tantas teologías como libros apócrifos con concepciones propias.

Dios

Los apócrifos, al igual que el judaísmo posterior al destierro de Babilonia, insisten en la trascendencia de Dios, como desarrollo del atributo de la santidad de Dios. La trascendencia divina aleja a Dios del mundo. Habita en un trono inaccesible, por eso se le denomina el Altísimo o el Padre invisible.

El nombre de Yahvé no se pronuncia. Los apócrifos le sustituyen por Adonai, Kirios. Dios no es inmanente al mundo. El espacio entre Dios y el mundo se llena en los apócrifos por miles de ángeles que hacen de intermediarios.

Este Dios, según los apócrifos y el Antiguo Testamento, se ha comprometido en salvar a Israel y, a través de él, a todas las naciones. El Dios de los apócrifos es creador. Vigila todo y todo lo ve. Conoce el futuro, incluso antes de la creación. Es todopoderoso. Da las almas a los hombres. Cuida especialmente de Israel, y dentro de él a los fieles, a los que salva, mientras condena a los turbios. Los apócrifos desarrollaron las ideas de la santidad de Dios y del juicio, premio o castigo por las obras. Dios ejerce la providencia sobre el cosmos y sobre los hombres a través de los ángeles. Dios se comunica mediante sueños y visiones, pues la época profética ha desaparecido ya. Dios se revela en la historia. Todo lo que acaece está predeterminado por Dios, y todo contribuye a su victoria. Los apócrifos admitían la libertad del hombre para la salvación o condenación.

El Dios de los apócrifos está comprometido con la marcha de la historia, principalmente de Israel, que es el pueblo elegido por Dios. El universalismo de los profetas, después del destierro, se perdió en parte, según la mayoría de los apócrifos. La salvación era sólo para Israel. Los apócrifos helenísticos (OrSib 3,753-757), el Testamento de los Doce Patriarcas y 1 Hen 48,4, son más favorables a la salvación de los gentiles. Algunos apócrifos defienden que todo Israel se salvará; y otros, que incluso dentro de Israel, el número de los que se salven serán pocos. Por lo tanto, los apócrifos no tienen una teoría uniforme sobre la salvación.

Dios actúa no sólo sobre Israel sino también sobre los individuos. La acción de Dios en el Antiguo Testamento es antropocéntrica, no cosmocéntrica; al mismo tiempo que se da un teocentrismo. Como ya vislumbraban algunos libros del Antiguo Testamento (Oseas, Segundo Isaías, Jeremías, Ezequiel, Cantar de los Cantares), los apócrifos creyeron que Dios es amor y misericordia, cualidad divina que convierte a la historia en historia de salvación.

En los apócrifos Dios es presentado como padre de Israel y de todos los hombres.

Dios es creador y bienhechor de toda la humanidad. Esta actitud divina de misericordia es modelo para la conducta humana (Arist 188).

En los apócrifos la justicia referida al hombre es el cumplimiento de las obligaciones, entre las que destaca la caridad hacia el prójimo. Los apócrifos de origen palestino suelen entender la justicia de Dios como salvífica, y los de origen helenístico como distributiva.

Angeolología

Los saduceos no creían en la existencia de los ángeles. En libros bíblicos posteriores, como Ester, Crónicas, Sabiduría, Ben-Sirá, y Macabeos, nunca o muy pocas veces son mencionados. La Carta a los Colosenses (2,18) y el Apocalipsis (19, 20 y 22,8-9) condena a quienes los adoran, y critica su culto. En la literatura apocalíptica los ángeles y los demonios tienen una gran importancia.

Origen de los ángeles

La creencia en seres superiores al hombre es antigua en Israel, como la serpiente del paraíso, símbolo del diablo en el Génesis (3). Los ángeles son mensajeros en Is 6,6; Sal 82,1; 89,7; y Job 1,6.

Los querubines, guardianes del paraíso, son seres mitad-hombres mitad-animales de Mesopotamia, que guardaban los palacios y templos. Los serafines, que rodeaban el trono de Yahvé y tenían seis alas, según Is 6,2, al parecer, son los dioses que flanqueaban a los reyes orientales. En la época del destierro a Babilonia, los ángeles ya se diferenciaban en buenos y malos. A pesar de la existencia de los ángeles, Dios puede comunicarse directamente con los hombres. Como hijos de Dios, e hijos del cielo, los ángeles habitan otros mundos, actúan de vigilantes.

Generalmente se admite como un influjo de Babilonia la existencia de tal multitud de seres buenos y malos. Los ángeles fueron creados, según el Libro de los Jubileos (2,2), en el primer día de la creación. Están hechos de fuego. Los judíos no se imaginaban a los espíritus sin un cuerpo etéreo; de aquí que se los imaginaran vesti-

dos de luz o de blanco, y se aparecieran a los hombres con forma humana. Por esta razón en los apócrifos los ángeles se podían unir a los hijos de los hombres.

Los apócrifos creían en la existencia de miríadas de ángeles que servían a Dios. El libro de Henoc da las cifras de los ángeles de cada cielo. En el primero se encontraban doscientos ángeles que mandaban sobre las estrellas. Los ángeles custodiaban en este cielo los almacenes de la nieve, del hielo y de la escarcha. En el cuarto cielo, quince miríadas de ángeles conducían el carro del sol durante el día, y mil durante la noche. Doscientas miríadas de ángeles vigilantes rebeldes estaban capitaneados por Satanael. En el sexto cielo se encontraban siete formaciones de arcángeles que regían la naturaleza, y al hombre, que tenía su ángel custodio, teoría esta que pasó a Jesús y al cristianismo. En el séptimo cielo se encontraban las potestades, dominaciones, virtudes, querubines, serafines, tronos y diez escuderos de ángeles con múltiples ojos. Según este mismo libro de Henoc los querubines, serafines y ángeles de muchos ojos guardaban el trono de Dios y no dormían. Los serafines y querubines custodiaban el Paraíso.

El Libro de los Jubileos subdivide a los ángeles en superiores e inferiores. Los primeros sirven en la corte celestial; guardan el sábado y a los hombres; los segundos cuidan la naturaleza. Los ángeles, según este apócrifo, están jerarquizados, siendo los Superiores los que se encuentran ante la presencia de Dios. Éstos son los siete arcángeles, citados en el Testamento de los Doce Patriarcas. Están relacionados con los siete dioses astrales de los babilonios. Sus nombres son: Rafael, Uriel, Ragüel, Miguel, Gabriel, Saraqael y Remeiel, según el Libro de Henoc, donde se especifican sus cometidos. Así, Gabriel está sobre el mundo; Rafael, al frente de los espíritus de los hombres; Ragüel, al frente de las luminarias celestes y de la administración de la justicia en el mundo; Miguel está al frente del Pueblo de Dios; Saraqael, al frente de los pecadores; Gabriel manda a los querubines y serafines; Remeiel manda a los resucitados. Estos ángeles interceden por los hombres ante Dios, revelan sus secretos.

El arcángel Miguel es de capital importancia. Se encarga de conducir a Henoc al cielo. Tiene las llaves de los cielos, sirve de intermediario entre Adán y Dios. En compañía de Uriel, de Rafael y de Gabriel embalsaman el cuerpo de Adán para enterrarlo.

Miguel es el protector de Israel y defiende a Daniel y a los israelitas frente a los ángeles de Grecia y de Persia, pues cada nación tiene su propio ángel, idea esta que puede tener un origen cananeo.

Los apocalípticos creían que los ángeles actuaban en el cosmos cuidando del mismo. Igualmente había ángeles de las estrellas y los cuatro vientos. Los ángeles en la literatura apocalíptica interferían en la vida de los hombres. Así, un ángel de Dios reveló a Jacob el crimen de Rubén; un ángel libro a José de las manos de Simeón; un ángel enseña a Rubén que las mujeres tienes mayor inclinación a la fornicación que los hombres; otro ángel muestra a Judá la disposición de las mujeres al mando.

Los ángeles interpretan las visiones en los apocalípticos, como hizo Gabriel a Daniel. Interceden por los hombres, los guían, cuidan de los enfermos. La idea del «ángel de la guarda» remite también a los apócrifos.

Demonología

La literatura apócrifa menciona frecuentemente a los demonios. Son ángeles rebeldes. Están jerarquizados. Su jefe es Satán, llamado Mastema en el Libro de los Jubileos. Los demonios ocasionan los males a los hombres. Serán castigados al final de

los tiempos. Según el Libro de Henoc, Satán es el responsable de la caída de los ángeles, a los que convirtió en sus súbditos.

Beliar es, en otras ocasiones, el jefe de los ángeles rebeldes. Es el príncipe de la mentira en el Testamento de los Doce Patriarcas. Carece de poder sobre los buenos. Al final de los tiempos será condenado. Los Oráculos Sibilinos describen a Beliar como el Anticristo, cuya finalidad es perder a los hombres.

Los apócrifos explican el origen del mal entre los hombres por la caída de los ángeles rebeldes, que relacionan con la unión de los ángeles con las hijas de los hombres, y con la creación y pecado del hombre primigenio. Así se expone en el Pseudo-Jonatán:

> Y vieron los hijos de los grandes que las hijas de los hombres eran muy bellas, con los párpados pintados y con colorete, andando con las carnes desnudas. Con pensamientos lujuriosos tomaron todas las mujeres por las que se sintieron atraídos [...]. Semyaza y Azazel había caído del cielo y estaban en la Tierra en esos días, y también después de que los hijos de los grandes tomaran a las hijas de los hombres y éstas les dieran hijos: éstos son los famosos hombres que desde tiempos remotos se conocen como gigantes.

Caída de los ángeles

Los apócrifos, al contrario de la tradición targúmica, responsabiliza a Semyaza y a Azazel de la introducción del mal en la humanidad al pecar con las hijas de los hombres sus doscientos seguidores. Según el Libro de los Jubileos (4,15) en tiempos del patriarca Jared los ángeles vigilantes descendieron desde el cielo hasta la Tierra, en el décimo jubileo, para enseñar a los hombres a legislar y a administrar justicia. Según 1 Henoc 6,1-6, fue Semyaza el responsable y quien arrastró a los doscientos ángeles subordinados y les obligó a jurar que se tomarían por esposas a las hijas de los hombres y que tendrían hijas con ellas. Los arcángeles Gabriel, Miguel, Gabriel, Rafael y Remeiel les arrojaron al fuego para ser castigados. Según 2 Henoc, los ángeles vigilantes se unieron con las hijas de los hombres y, por tal motivo, están encadenados en el segundo cielo en espera del juicio final. Los ángeles vigilantes que no se unieron están en el quinto cielo, donde Henoc los vio en su viaje celeste.

El Testamento de los Doce Patriarcas alude a la caída de los ángeles. En un párrafo se exhorta a las mujeres a no adornarse la cabeza ni el rostro con el fin de no provocar ni seducir a los ángeles vigilantes que se presentan con forma humana. Cuando estaban con sus esposos, concibieron de éstos, pero por deseo de los ángeles vigilantes, engendraron los gigantes. En el segundo párrafo los ángeles vigilantes trastrocaron el orden de su naturaleza. Dios los maldijo en tiempos del diluvio y por culpa suya la Tierra quedó deshabitada y erial. El Apocalipsis siríaco de Baruc se hace eco también de la caída de los ángeles por la seducción femenina, al igual que el Apocalipsis de Abraham.

Junto a esta explicación de la caída de los ángeles, la literatura apocalíptica expone una segunda, que la relaciona con la creación de Adán. Pero en la Vida de Adán y Eva, la caída de los ángeles era consecuencia de un pecado de orgullo. Cuando Dios creó a Adán a imagen suya, Miguel le tributó pleitesía, e invitó a Satán a hacer lo mismo. Pero éste se negó, arguyendo que Adán había sido creado después de él. Era Adán quien debía reverenciarlo, y no Satán a Adán. Otros ángeles apoyaron la opi-

nión de Satán y le siguieron. Por un pecado de orgullo, Satán y los suyos fueron arrojados del cielo, y persiguieron a Adán y a Eva.

Origen del mal

El mal en el mundo se debía a la acción de los ángeles malos. No podía proceder de Dios, que es bueno. Y, según los apócrifos, tampoco se debe siempre al mal uso de la libertad del hombre.

Una segunda explicación del origen del mal es el pecado de Adán, inventado por el demonio. Esta explicación se halla en el Libro de los Jubileos, en el Testamento de los Doce Patriarcas, y en otras muchas obras apócrifas, como 2 Henoc, Apocalipsis siríaco y griego de Baruc, Apocalipsis de Abraham, y 4 Esdras; y fue después adoptada por los cristianos. Los apócrifos insisten en que el hombre es libre en sus actos, pues peca a su albedrío. El pecado de Adán introdujo la muerte, y la muerte espiritual. 4 Esdras acentúa la responsabilidad del pecado de Adán.

El rabinismo ofrece una tercera explicación del origen del mal, que se debe a la mala inclinación innata en el corazón del hombre, como ya se indica en Gn 6,5 y 8,21. Dios creó al hombre con dos inclinaciones opuestas: una buena y otra mala. En el mundo futuro y en los ángeles no existe la mala inclinación.

En la apocalíptica, los ángeles y demonios eran seres personales y no fuerzas personalizadas. Los escritos del Nuevo Testamento se refieren a los demonios como seres personales. Un texto de Judas (6) ilustra bien el carácter personal de los ángeles malos y su vinculación con los ángeles vigilantes rebeldes:

> A los ángeles que no mantuvieron su dignidad, sino que abandonaron su propia morada los tiene guardados con ligaduras eternas y bajo las tinieblas hasta el juicio del gran día.

Un segundo párrafo, 2 Pe 2,4, es también muy claro:

> Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitándolos a los abismos tenebrosos del Tártaro, los entregó para ser custodiados hasta el juicio.

Estas ideas ya fueron expresadas en Jub 5,1-9; 7,21; 8,3; 1 Hen 1,5; 109,13, texto que influyeron en los autores cristianos del Nuevo Testamento tales como 1 Pe 3,19, que cuenta que Jesús, después de su muerte, «proclamó la victoria incluso a los espíritus encarcelados que se rebelaron en tiempos remotos». En el mismo sentido puede leerse 1 Pe 3,19, donde se compara al diablo con un «león rugiendo que busca a quien tragarse», tal como se ve en la Novela de José y Asenet y en el Apocalipsis de Elías. A través de estos textos queda demostrado suficientemente que tanto para los apócrifos como para los autores del Nuevo Testamento los demonios eran seres personales.

Dualismo

Los apócrifos, y sobre todo los apocalípticos, se caracterizan por una concepción dualista de la existencia. Dios y Beliar, ángeles buenos y ángeles malos, hombres buenos y hombres malos, el mundo presente y el mundo futuro, etc.

Con frecuencia se ha atribuido a este dualismo un influjo iranio. Sin embargo, el dualismo iranio tiene un matiz diferenciador: conoce dos dioses, de categorías idénticas: un dios bueno y un dios malo. Este sistema teológico elemental es ajeno al judaísmo, para el que los demonios se subordinan a Dios y sólo actúan con su permiso.

Se supone que el dualismo iranio ayudó al judaísmo apócrifo a superar la «concepción de futuro» del Antiguo Testamento, que es un futuro intramundano. Los apócrifos y apocalípticos judíos distinguen, al igual que los iranios, el mundo presente y el de más allá. Esta distinción se vio favorecida por el pesimismo con que los apócrifos enjuician el mundo, siempre dominado por las fuerzas del mal. Los apócrifos se mostraban pesimistas en su historia pasada y en su presente, ya que aún no se había producido la liberación de Israel. Las promesas de Yahvé a Israel no se cumplirían en este mundo, sino en el mundo futuro.

Esta esperanza escatológica es válida sólo para los elegidos de Yahvé, no para los malvados. La salvación vendrá de Dios.

En 4 Esdras 7,50 es donde aparece con más claridad la existencia de dos mundos hechos por Dios, así como una visión pesimista de la existencia al afirmar que son pocos los que se salvarán. Menos pesimista es el Apocalipsis siríaco de Baruc. Sin embargo, este apócrifo, al igual que Sabiduría y Proverbios, divide a los hombres en buenos y malos.

En Jubileos el dualismo ético es patente. Los buenos son los israelitas, y los malos son los gentiles. Para los apócrifos la retribución será al final de los tiempos, aspecto que se distancia de los libros proféticos y sapienciales del Antiguo Testamento, en los que se afirma que la retribución será en tiempos venideros, siempre en un futuro intramundano. Los apócrifos conocieron un dualismo espacial, cielo y tierra, que es herencia de la literatura sapiencial característica de los pueblos del Próximo Oriente, que reaparece en el Evangelio de Juan y en la Carta a los Hebreos. A causa de este dualismo espacial a Dios se le denomina «el Altísimo». Daniel habla de los libros celestes, donde está escrito el futuro. Jubileos y 1 Henoc se refieren a las tablas celestes donde están apuntadas las buenas obras y los pecados de los hombres.

Es propia del Próximo Oriente Antiguo la creencia en la relación entre el cielo y la tierra. Algunos apócrifos distinguen entre cuerpo y alma.

El Reino de Dios

La expresión Reino de Dios, que aparece frecuentemente en los evangelios en boca de Jesús, es de cierta novedad, pues no se halla en los libros del Antiguo Testamento hebreo, y es muy rara en los apócrifos y deuterocanónicos. Se lee pocas veces en los targumes y en Filón, y es caso excepcional en Qumrán. La idea, sin embargo, es recurrente en los apócrifos, y especialmente en los apocalípticos. Los agentes de este Reino de Dios son Dios y el Mesías. De dicho Reino el sujeto, los sujetos, son los ángeles y el hombre. Los bienes son materiales y espirituales. El lugar del Reino de Dios es este mundo, y el otro. El tiempo es limitado y se cumple con el juicio y la resurrección. La finalidad del Reino de Dios es el triunfo y la salvación de Israel. Generalmente se concibe la salvación de Israel como colectiva (4 Esdras es una excepción). Esta salvación no suele alcanzar a los gentiles, aunque tal posibilidad se ofrece en la literatura apócrifa más antigua, como 1 Henoc, el libro tercero de los Oráculos Sibi-

linos y algunos del Testamento de los Doce Patriarcas. Esta actitud ambigua sobre la salvación de los gentiles se había dado ya entre los profetas. Mientras en el Segundo Isaías los gentiles tenían una puerta abierta a su salvación, en los libros de Isaías, Ezequiel, Jeremías y Zacarías eran condenados.

El Antiguo Testamento muestra una pluralidad de concepciones sobre el Reino de Dios, al igual que los apócrifos. Se da en el pasado, en el presente y en el futuro de Israel y en las naciones. Se ejerce por medio de un monarca de la casa de David o del Mesías. También puede haber un Reino de Dios sin Mesías, o a través del Siervo de Yahvé. En la literatura apócrifa será un Reino futuro e instantáneo. Vendrá inminente al final de los tiempos. En el Nuevo Testamento, el Reino de Dios es futuro y está ya, sin embargo, presente. Juan Bautista parece que tiene la idea de un Reino de Dios implantado rápidamente. Para Jesús la llegada será poco a poco.

El Reino de Dios es intramundano. Va ligado a los días del Mesías. Los apócrifos más antiguos siguen esta concepción, pues al igual que los profetas y los salmistas sólo contaban con la salvación en este mundo. Se realizaba por intervención de Dios o del Mesías. En época de Jesús la gente esperaba este Reino de Dios en la Tierra.

Los apocalípticos defendieron un Reino de Dios ultramundano. La creencia judía era que los profetas bíblicos Isaías, Amós, Joel y Malaquías, anunciaron el reino de Dios en la historia.

Algunos apócrifos aceptaron la existencia de dos Reinos de Dios, uno en la tierra y otro ultramundano; teoría esta que fue admitida por rabinos y cristianos. Los judíos situaban el Reino de Dios en tiempos venideros; los cristianos, en el presente.

Los apócrifos, Jesús y los cristianos concebían un Reino de Dios ultramundano como se deduce de su creencia en un alma inmortal y en la retribución de las obras. En línea con los apócrifos, Jesús y la Iglesia primitiva dieron una interpretación espiritual y trascendente al Reino terrestre de los profetas.

Los apocalípticos sólo creyeron en un Reino de Dios trascendente, pues según ellos este mundo estaba controlado por potencias malignas, y, por lo tanto, no era el lugar del Reino de Dios.

En el libro de Daniel, fechado en 164 a.C., el Reino de Dios está en el mundo presente, pero sólo para Israel. Los mártires judíos que cayeron durante la persecución de Antíoco IV resucitaron para incorporarse al Reino de Dios en este mundo. En el libro de Daniel no aparece la figura del Mesías.

En el Libro de los Jubileos, datado a finales del siglo III a.C. o comienzos del siglo siguiente, el reino de Dios se sitúa en Jerusalén y en el templo. Dios habita entre los israelitas y gobierna desde Sión. Consistía en el cumplimiento de la ley. Sólo sería feliz para Israel; los gentiles e israelitas infieles serían sometidos a juicio. Un autor de este libro admite la renovación del cosmos, con la única condición de la fidelidad a la ley, al culto del templo y al calendario litúrgico. Dios exterminará a los enemigos de Israel, incluso a los ángeles caídos.

En 1 Henoc, que es el más importante de los apócrifos, y en el Libro de Noé (6-11), se cuenta que, en el Reino de Dios, los justos engendrarán miles de hijos. La tierra estará repleta de árboles. La vid y el olivo darán copiosos frutos. No faltarán otras plantas de frutos deliciosos. La tierra estará libre de pecado e injusticia. Todos los hombres serán justos. Los gentiles tributarán culto a Yahvé; y siempre habrá paz. Los justos muertos pedirán venganza de sus enemigos. Los malvados serán condenados con los gigantes, para siempre. Los ángeles caídos, desperdigados en diferentes rincones de la tierra, esperan el juicio final para ser arrojados al fuego eterno.

En el Viaje de Henoc (17-36), aunque no preconiza tantas calamidades al final de los tiempos, volvemos a ver un concepto similar del Reino de Dios. Los justos vivirán muchos años, necesitando para su existencia comer del Árbol de la Vida plantado en el templo de Jerusalén. Se describe también la situación de las almas después de la muerte: en una cueva de una montaña habitan los espíritus de los justos refrescados por el agua de una fuente; en otra cueva se encuentran los pecadores; y en una tercera cueva los pecadores castigados aquí abajo, que permanecen temerosos esperando la llegada del juicio. Los justos resucitarán para participar en el Reino terrenal de Dios. Los malos y los ángeles caídos resucitarán para ser castigados en la Gehenna. En este libro no interviene el Mesías.

El Testamento de los Doce Patriarcas es una obra interpolada por los cristianos. En su parte más antigua, compuesta entre los años 200 y 174 a.C., aparecen dos Mesías, uno de la tribu de Leví y otro de la tribu de Judá. El Mesías luchará contra Beliar, a quien finalmente atará y enviará al fuego contra los enemigos de Israel. Posiblemente esta idea procede de las sinagogas de Alejandría. En este libro se insiste en el amor a Dios y al prójimo. Los paganos también se salvan en algún testamento. La resurrección será gradual: primero resucitarán los patriarcas; en segundo lugar, todos los hombres, unos para recibir el premio y otros para ser castigados. Habrá un juicio universal. El centro del Reino de Dios, terreno y eterno, se asentará en la nueva Jerusalén.

En los Salmos de Salomón, obra de los fariseos de Jerusalén, fechada a mediados del siglo I a.C., los pecadores serán abatidos por el Mesías mediante su palabra. Se acepta la resurrección de los impíos. En la parte más reciente del libro de Henoc (37-71), redactada en época de Alejandro Janeo (104-78 a.C.) o a comienzos del dominio romano se aplica a un Mesías personal el sintagma Hijo del Hombre, que se lee también en Daniel, aunque en este libro no se refiere a una figura individual ni mesiánica, sino a los elegidos de Israel. En Henoc el Hijo del Hombre es preexistente, trascendente y poderoso. Se identifica con el elegido de Dios, con el Siervo de Yahvé del Segundo Isaías. El Elegido de Yahvé y el Hijo del Hombre desempeñan las mismas funciones: juzgar a los pecadores. Éste será luz para los gentiles; todos los habitantes de la tierra se postrarán ante él.

Algunos apocalípticos presionados por las creencias populares acerca del Reino terreno de Dios, en el que el Mesías desempeñaba un papel preponderante, adoptaron el siguiente esquema: mundo presente, Reino temporal del Mesías, resurrección de los muertos y juicio, mundo futuro sobre ángeles, hombres y cosmos.

Estas tendencias espiritualizadas se dan más bien en fechas tardías, pero se detectan ya en apócrifos tempranos como 1 Henoc al nombrar la nueva Jerusalén y los nuevos cielos y tierra. Henoc (91-105) trata del Reino de Dios mesiánico o terrestre, pero sin la figura mesiánica. A dicho Reino precede la aniquilación de los pecadores por los justos. Se revelará la religión a todos los hombres; se desterrará el pecado y se preparará el juicio. Al Reino terreno seguirán la resurrección de los muertos, el juicio final y la creación de nuevos espacios celestes.

En el Apocalipsis siríaco de Baruc, redactado hacia el año 95 a.C., se refleja muy bien la idea del Reino mesiánico en este mundo, y el Reino de Dios en el más allá, separados por la resurrección general. Antes de la llegada del Mesías tendrán lugar grandes calamidades. La llegada del Mesías afecta a toda la tierra: el campo multiplicará asombrosamente la calidad y cantidad de sus frutos. El Mesías convocará a todas las naciones, para salvar a unas y condenar a otras. No habrá dolores ni enfermedades, sino alegría en toda la tierra. Después el Mesías se mostrará en toda su gloria.

La resurrección será corporal. Esta misma figura literaria se utiliza en los dos libros de Macabeos y en los Oráculos Sibilinos. Los justos serán transformados y glorificados, nos cuenta también san Pablo. En el libro llamado Asunción de Moisés, en su parte más antigua, que data de los tiempos de la persecución de los Seléucidas, se describe el juicio de Dios sobre las naciones, en presencia de Satán y de Miguel. Israel será exaltado hasta las estrellas. No se menciona al Mesías. Es muy interesante la narración citada del juicio de las naciones. El único Reino de Dios se sitúa en el mundo futuro.

Apocalíptica y cristianismo

Käsemann defendió que en el cristianismo primitivo se mezclaron, por una parte, una rigurosa comunidad judeocristiana representante de la apocalíptica pospascual, y, por otra, el grupo de Esteban y los siete, partidarios de la predicción a los gentiles. La primera estaría en relación con los doce apóstoles, con Pedro y con Santiago. Esta teoría ha sido rebatida recientemente en España por F. García Martínez, quien defiende que la apocalíptica cristiana pospascual no es la matriz donde se forma y desarrolla toda la teología cristiana. La propuesta de este investigador español, en realidad, matiza aquella de Käsemann. La hipótesis de F. García Martínez sin llegar a excluir un mensaje nuclear de carácter apocalíptico o una reinterpretación apocalíptica, propone que Jesús, como hijo de su tiempo, está impregnado de las ideas circulantes de la tradición apocalíptica judía. Este importante matiz propugna que no todas las ideas de la teología cristiana posterior proceden de la tradición apocalíptica. Éste es uno de los componentes esenciales del pensamiento del Jesús histórico, de la teología paulina y de toda la teología cristiana, de la que puede considerarse matriz. El cristianismo fue una secta apocalíptica en el interior del judaísmo.

Los ejes centrales de la predicación de Jesús, como Hijo del Hombre, Reino de Dios, día del juicio, etc., tienen claros precedentes literarios y conceptuales en la apocalíptica. F. García Martínez señala, en el mismo sentido, la influencia en la predicación de Jesús del concepto de mal en el mundo y el presente como final de los tiempos.

A. Piñero, recientemente, ha señalado la presencia en el Nuevo Testamento de pasajes claramente alusivos a la apocalíptica judía, procedentes de la Asunción de Moisés, del Apocalipsis de Baruc, del Testamento de los Doce Patriarcas, del ciclo de Adán y Eva, y del Apocalipsis de Elías, a los que quizá podría añadirse el libro 1 Henoc.

Apocalípticos en su estilo literario y contenido son varios fragmentos del Nuevo Testamento, como el discurso escatológico de Jesús en el Evangelio de Marcos, con la intervención de los muertos y de los que permanecen con vida hasta el día de la venida del Señor; o bien la exhortación a la vigilancia en la parusía de la Primera carta a los Tesalonicenes; la resurrección de Cristo unida al pleno poder otorgado por Dios para la renovación de todas las cosas, en la Primera carta a los Corintios; la venida del Señor, señales precursoras y aparición previa del adversario, en la Segunda carta a los Tesalonicenses y en la Primera carta de Juan; el vuelo de Pablo al paraíso y la contemplación, allí, de sus misterios, en la Segunda carta a los Corintios; y la revelación de los misterios de Cristo, en la Carta a los Efesios. Otros temas y precupaciones de la Iglesia naciente pertenecen también a la apocalíptica.

Los judeocristianos estaban preocupados por los mismos problemas que sus contemporáneos: origen del mal, relación de Israel con los paganos, justicia de Dios en este mundo y el aparente fracaso de los justos, el Mesías ejecutor de la salvación divina, la resurrección, el juicio, la libertad del hombre y de Dios, etc.

Se había llegado a una cosmovisión del mundo, compartida por los autores del Nuevo Testamento, cuyos puntos más importantes, según A. Piñero, eran: la espera del fin del mundo con la liberación de los judíos; fin este que comporta una gran catástrofe cósmica, con guerras y triunfo definitivo de los justos; división del tiempo en dos periodos, el malo dominado por Satán y el futuro, regido por Dios, en el que los justos llevarían una vida paradisíaca; evolución del presente hacia el futuro; el espacio entre Dios y el hombre, que está poblado de ángeles y demonios que influyen, en ambos sentidos, en la marcha del mundo y en la conducta del hombre; la espera de un Salvador o Mesías; el juicio de Dios sobre los hombres al final de los tiempos. El Apocalipsis de Juan es el libro apocalíptico por antonomasia del Nuevo Testamento.

En los discursos de Jesús aparecen ideas básicas de la apocalíptica judía, si bien con una diferencia notable: la superación parcial del exclusivismo judío respecto a la salvación, pues el Reino de Dios estaba abierto a toda la humanidad. La predicación de Jesús presupone el dualismo apocalíptico. Jesús concibe el Reino de Dios intramundano, como un milagro divino. En este sentido Jesús muestra una concepción mucho más espiritualizada —más sublime— que la tradición apocalíptica judía, omitiendo las descripciones del dominio de Israel en este mundo tan reiterativas en los textos apocalípticos.

Los discursos escatológicos de Jesús se asocian a la lucha contra los poderes de Satán. Su predicación va ligada a la teología del Hijo del Hombre como figura mesiánica que, en opinión de A. Piñero, era distinta a la de Jesús. El juicio de Dios estaba próximo, al igual que el fin del mundo, de lo que era una prueba el aumento del poder de los demonios.

Jesús, por otra parte, insiste en la inminente cercanía del Reino de Dios, por ejemplo a propósito de la predicación de Juan Bautista; y otras veces anuncia que tal Reino ya ha llegado. Faltan en la predicación de Jesús esos discursos o resúmenes de la historia tan caros a la apocalíptica judía, aunque sí hallamos descripciones vulgarizadas sobre el cielo y el infierno, la forma del juicio final, el trono de Dios en el cielo, etcétera.

Jesús se presentó como profeta o mediador del Reino de Dios. Sus actos, su persona, y su anuncio del Reino de Dios, son señales del Reino mismo, un referente divino.

Los evangelistas describen la figura de Jesús con rasgos apocalípticos. La esperanza cristiana primitiva en la venida del Hijo del Hombre, asimilado ya a la persona de Jesús, es una interpretación apocalíptica de la figura de aquél. Lo novedoso del mensaje de Jesús, según los evangelistas, es el reconocimiento de que con él se hacen realidad y se cumplen las antiguas promesas.

En el Evangelio de Marcos el discurso de Jesús, dirigido a sus íntimos, tiene una base apocalíptica, ciertamente, pero que no deriva en una enseñanza escatológica.

En la llamada fuente Q. de origen sirio-palestino, y más antigua que Marcos, se leen expresiones propias de un sentido apocalíptico de la esperanza en las palabras de Jesús acerca del Hijo del Hombre y del Reino de Dios.

Apocalípticas son en Mateo la concepción periódica o cíclica de la historia y las parábolas sobre la comunidad de seguidores de Jesús. Detalles apocalípticos en Lucas

son el discurso sobre la ruina de Jerusalén, las señales precursoras de ciertos acontecimientos, las catástrofes, o, en fin, la idea de que el Espíritu de cada persona esté presente en el momento del juicio final. En Lucas se unen ética y apocalíptica.

En el Evangelio de Juan, los elementos apocalípticos no están presentes. Sin embargo, hay elementos coincidentes con la teología apocalíptica relativa a la figura del Hijo del Hombre, tales como las referencias a la luz y a las tinieblas, al juicio, a la era de Dios.

En los escritos de Pablo, los conceptos apocalípticos constituyen el marco de la cristología del Señor, tales como el tema de la creación, de la justicia, de la plenitud de los tiempos. Apreciamos cierta influencia apocalíptica en el relato del retraso de la parusía en la Segunda carta de Pedro, o en los Hechos de los Apóstoles.

El Apocalipsis de Juan es la sistematización de las esperanzas apocalípticas neotestamentarias. Al autor sólo le interesa el presente. En la obra se propugna un fin inmediato; se defiende el determinismo, evidente en el plan de Dios escrito sobre un libro con siete sellos que sólo puede abrir Cristo. El característico dualismo onmipresente en la literatura apocalíptica es más patente en este libro que en otros del Nuevo Testamento, por ejemplo, en la concepción de los binomios antagónicos cielo-tierra, espacio-tiempo o Cristo-Satán. La idea del combate escatológico remonta a la apocalíptica judía; ideas que vuelven a aflorar más tarde en los Oráculos Sibilinos cristianos, en el Apocalipsis de Pedro y en El Pastor de Hermas.

Capítulo III

Las sectas judías

J. M. Blázquez

Sobre las tres sectas judías de tiempos de Jesús —saduceos, fariseos y esenios— la fuente principal es el historiador Flavio Josefo.

Los saduceos

Eran la nobleza sacerdotal y laica. Estaban muy helenizados y, por principio, apoyaban el régimen vigente. Defendían el libre albedrío; no creían en la resurrección de los muertos ni en las actuaciones de los ángeles ni en la providencia. Ocupaban el estrato superior de la sociedad judía. Los saduceos aconsejaron al rey Alejandro Janeo (104-78 a.C.) acabar con los fariseos. Representaban la ideología conservadora, que en lo religioso anteponía la autoridad del Pentateuco a la ley oral.

Los fariseos

Surgieron, probablemente, del movimiento hasídico del siglo II a.C., pero sus raíces se hunden quizá en la época persa para tomar cuerpo con las actividades de los exégetas de la Torá en época de Esdras. Eran representantes del movimiento sacerdotal legalista surgido tras el destierro a Babilonia, y eran partidarios de la religión del pacto propia de la teología del Norte. Daban tanta importancia a la ley escrita como a la tradición oral. Acomodaban la interpretación de la ley a las necesidades de cada momento. Su doctrina de salvación era generosa con los israelitas, y menos entusiasta con los paganos, aunque la intensidad de tal diferencia de trato difiere según los maestros o los libros. Eran laicos, y solían estar presididos por escribas (laicos cultos). Al desaparecer, después de la destrucción del templo de Jerusalén, las otras sectas se revalorizaron. A ambiente fariseo se deben los Salmos de Salomón, 4 Esdras, y 2 Baruc, de comienzos del siglo I a.C. o comienzos del siguiente. A. Piñero considera doctrinas propias de los fariseos su concepción de Dios como ser absolutamente espiritual, trascendente, incomprensible, sabio, justo, misericordioso y padre de los hombres. El nombre de Dios no podía ser pronunciado, sino sustituido por otros términos. Dios debe ser adorado y se le pueden dirigir oraciones en cualquier lugar. A Dios le agrada el estudio de la ley y la oración. El hombre es libre para elegir el bien

o el mal, y es creado por Dios. Este autor español ha afirmado recientemente que Jesús era amigo de los fariseos, según el testimonio de Mt 23,1-2; Mc 12,28-34; Lc 7,36 ss., 13,3-33 y 14,1 que muestran muchos aspectos comunes, en la idea de Dios, la devoción por la Torá, las discusiones referentes a la interpretación y aplicación de la ley a la vida cotidiana, las mismas formulaciones éticas, el deseo de reducir la Torá a un precepto fundamental y la creencia en la resurrección de los muertos. Recoge este autor la teoría de Shavit de que Jesús mantenía puntos de vista fariseos radicales, y la de Ferguson sobre las divergencias: Jesús no se separaba de los pecadores y mantenía puntos de vista contradictorios sobre la tradición oral. Jesús no sólo rechaza aspectos relativos a la pureza del ritual, sino que también la tradición oral al contravenir claramente la ley escrita. Admite excepciones a la letra de la ley, por ejemplo respecto a la observancia del sábado y en la radicalización de las exigencias legales sobre el divorcio.

Los esenios

Los esenios aparecen, en el relato de Josefo, en tiempos de Jonatán, aunque existen desde tiempos más antiguos *(Ant.* 18,11) y hunden sus raíces en tradiciones propias, en lo que coincide con Filón *(Apol.).* F. García Martínez ha probado recientemente que ideas características y fundamentales de los esenios, y de la secta de Qumrán, se encuentran de alguna forma dentro de la tradición apocalíptica palestina, independiente y anterior a la crisis antioquena. Así, el determinismo, característico de los esenios y de los escritos de Qumrán, que proviene de la idea de un pecado original que precede a la historia, motivo frecuente y esencial en la tradición apocalíptica más antigua, como el Libro de los Vigilantes o los Jubileos. Otros elementos definitorios del mundo esenio y de Qumrán son: la interpretación, originada en la tradición apocalíptica, y la concepción del templo escatológico; elementos que enlazan con la apocalíptica del siglo III a.C.

Varios autores del siglo I d.C. se ocuparon de describir la vida de los esenios, como el naturalista latino Plinio el Viejo, el historiador judío Flavio Josefo, Filón de Alejandría o Hipólito de Roma, este último ya en el siglo III. Pasamos ahora revista a las principales fuentes.

Plinio *(N.H.* 5,17.4) describe a los esenios en estos términos:

> Hacia el oeste (del Mar Muerto), los esenios han puesto la distancia conveniente entre ellos y el litoral insalubre. Son una gente única en su género y admirable entre todos los demás del mundo entero, sin mujeres y renunciando a la sexualidad enteramente, sin dinero ni otra compañía que las palmeras. Día a día se equilibra su número gracias a la llegada de numerosas personas cansadas de la vida, arrastradas allí por los vaivenes de la fortuna; en verdad, por increíble que parezca, durante miles de siglos ha existido una raza eterna, en la que no nace nadie: tan fecundo es para ellos el arrepentimiento de la gentes por su vida pasada.

Filón de Alejandría *(Quod omnis probus* 76-77) destaca el carácter ético de la secta:

> En primer lugar, han abandonado la lógica, dejándosela a los «cazapalabras» por considerar que es inútil en la adquisición de la virtud; también han dejado la filoso-

fía natural para los oradores callejeros, dado que se encuentra por encima de la naturaleza humana, a excepción, no obstante, de lo que toca a la existencia de Dios y el origen del mundo. Sin embargo, se ocupan de la ética con extremo cuidado, utilizando constantemente las leyes ancestrales, leyes que ninguna mente humana hubiera podido concebir sin la inspiración divina.

Josefo *(Bello* 2,120-132) es el autor que proporciona más datos:

Rechazan los placeres como un mal, y consideran como una virtud la templanza y el no ceder a las pasiones: desprecian el matrimonio, pero adoptan los hijos de otros, mientras son aún dóciles a sus enseñanzas; considerándolos como de familia y los modelan según sus costumbres. No obstante, no derogan el matrimonio ni la propagación humana que de ahí se sigue, pero se guardan de la lascivia de las mujeres y están persuadidos de que ninguna guarda fidelidad a uno solo.

Son despreciadores de las riquezas, y es de admirar en sus casas la comunidad de bienes, siendo imposible hallar entre ellos alguno que posea más que los otros; porque existe una ley, que los que ingresan en la secta cedan a la corporación su patrimonio, de forma que en ninguno de ellos aparece ni la humillación de la miseria ni la altivez de la riqueza, sino que, estando los bienes de cada cual mezclados con los de los demás, todos tienen, como hermanos, un solo patrimonio. Consideran el aceite como cosa sucia, y si alguno involuntariamente se mancha con él, se limpia el cuerpo, pues creen realmente que tener la piel reseca y vestir siempre de blanco es un elemento de hermosura. Los administradores de los bienes comunes lo son por elección, y cada cual es designado por todos los demás para los diversos servicios.

No viven en una sola ciudad, sino que en cada una de las ciudades residen muchos en común. A los miembros de la secta que llegan de fuera les conceden el libre uso de todas sus cosas como si fueran propias de ellos, los cuales entran en casa de quienes nunca antes habían visto, como en casa de personas muy familiares. Por eso hacen los viajes sin llevar absolutamente nada, sólo que van armados a causa de los bandidos: por lo demás, en cada ciudad la corporación designa expresamente a uno como comisario de huéspedes, que les provee de vestidos y de víveres. En el vestir y en el aspecto de su persona, se parecen a los muchachos que se educan en régimen de rigurosa disciplina; no se cambian la ropa ni el calzado hasta que no estén completamente rotos o gastados con el uso. No compran ni venden nada los unos a los otros, sino que cada cual cede lo suyo a quien lo necesita, a cambio de lo cual obtiene lo que a él le aprovecha; por lo demás, aun sin trueque, les está permitido aceptar de quienquiera lo que gusten.

Para con la divinidad son verdadera y singularmente piadosos. Así, antes de que nazca el sol no hablan de nada profano, y sólo dicen ciertas oraciones tradicionales dirigidas a él, como rogándole que aparezca. Después de lo cual, cada uno es enviado por los superintendentes al oficio que sabe, y después de trabajar con tesón hasta la hora quinta, se reúnen de nuevo en un mismo lugar, se rodean de cobertones de lino, y de esta manera se lavan el cuerpo con agua fría; después de esta purificación, van juntos a un edificio especial, en donde nadie puede entrar que profese otra fe, y ellos mismos, ya purificados, entran allí, donde está el refectorio, como en un recinto sagrado. Después de sentarse en silencio, el panadero les sirve por orden el pan, y el cocinero pone delante de cada uno un solo plato con un solo manjar. El sacerdote dice una oración antes de la comida, y nadie puede probar cosa alguna antes de la oración; después de comer añade una nueva oración; de forma que, tanto al principio como al fin, veneran a Dios como suministrador de lo necesario para la vida. Luego se quitan los vestidos que usan para comer, como si fueran sagrados, y vuelven nuevamente a sus trabajos hasta el atardecer; entonces, vueltos a casa, cenan en la misma forma en compañía de los huéspedes, si por casualidad hubiese algunos

de paso por su casa. Ningún ruido ni disputa contaminan su morada; para hablar se ceden la palabra los unos a los otros por turno.

Posiblemente, como señala D. Fernández Galiano, el esenismo admite diversos niveles de compromiso con la secta. Los esenios más radicales se han vinculado con los terapeutas, un grupo ascético de hombres y mujeres, que vivían en los alrededores de Alejandría. El mismo Josefo, en algún momento de su vida, practicó la vida ascética de los esenios. Se solían retirar al desierto para purificarse y comenzar así su vida ascética.

Los esenios eran de raza judía. El esenismo se localiza en un lugar concreto de Palestina. En sentido más amplio ocupó muchas ciudades de Judea y de Palestina. Josefo habla largamente de ellos en un texto *(Bello* 2,119-163) reproducido sustancialmente por Hipólito de Roma *(Philos.* 9,18 ss.) y por Filón *(Quod omnis probus liber*, 12-13), así como por Eusebio *(Praep. evang.* 8,11) y antes por Porfirio (*De abst.* 4,11-13). Josefo describe bien la vida de los esenios, de lo que es muestra el texto transcrito más arriba. A los datos expuestos podemos añadir otros de interés. Los interesados en ingresar en la secta se les sometía a un periodo de prueba que duraba tres años. En las plegarias que precedían a la comida debían jurar ser piadosos, observar la justicia con los hombres, no perjudicar a nadie, socorrer a los justos y odiar a los injustos, obedecer a la autoridad permitida por Dios, no ser insolente cuando se tiene algún rango superior, no distinguirse de los demás en la forma de vestir, no robar ni buscar ganancias ilícitas, no ocultar nada a la comunidad y no descubrir nada de ella a los ajenos, ni los libros ni los nombres de sus ángeles tutelares. Expulsan de la comunidad a quienes cometan faltas graves de disciplina, que suelen abandonar hasta que mueren, aunque pueden readmitir a los arrepentidos.

Se reúnen un centenar para tratar asuntos judiciales. Veneran a Moisés y castigan con la muerte a quien blasfema contra él. Obedecen a los ancianos. Se lavan después de hacer las necesidades corporales.

Se subdividen en cuatro grupos, dependiendo de la fecha o antigüedad de ingreso en la comunidad. Muchos viven más de cien años. Creen que los cuerpos son corruptibles, y las almas inmortales, considerando el cuerpo como una cárcel temporal. Creen, como los griegos, que a las almas buenas les está reservada una morada más allá del Océano, y a las malas una lóbrega caverna. Algunos prevén el futuro a través del estudio de los libros sagrados.

Josefo señala otro grupo de esenios, semejante en todo a los anteriores salvo en que son partidarios del matrimonio. Las mujeres se bañan con una túnica puesta, y los hombres con un paño a la cintura. Filón de Alejandría y Josefo cifran en 4.000 el número de esenios. Recientemente D. Fernández Galiano ha insistido en los puntos comunes entre los esenios y los pitagóricos. Este autor español, tras un detallado examen de la fuente sobre los terapeutas, que es *De vita contemplativa*, se inclina a creer que los esenios son pitagóricos.

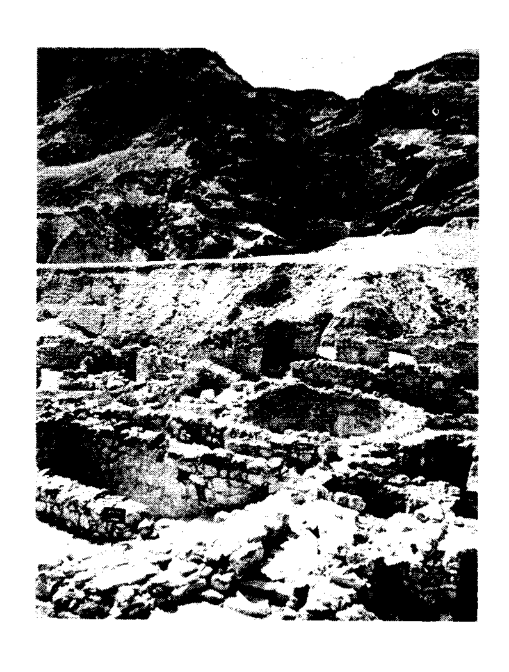
Las teorías actuales sobre el origen de los esenios pueden agruparse en dos grandes corrientes. La primera relaciona a los habitantes de Qumrán con el movimiento esenio y coloca los orígenes del movimiento esenio en el grupo de los *hasidim* de época macabea. Los esenios de Qumrán serían, pues, un fenómeno palestino, resultado de la oposición a la helenización del país. La segunda teoría distingue entre los esenios, que tendrían un origen babilonio, y la comunidad de Qumrán. La primera teoría se ha generalizado y ha sido frecuentemente aceptada.

Los *hasidim* habían apoyado la revuelta de los Macabeos hasta que Jonatán aceptó el sumo sacerdocio de manos de Alejandro Balas en el año 152 a.C. La oposición a los Macabeos, en este momento, motivó la marcha al destierro del Maestro de Justicia y de sus seguidores. Se ha pensado también que el Maestro de Justicia sería el sumo sacerdote legítimo o en funciones, desposeído de su cargo. Sus seguidores aceptaron su autoridad, su interpretación de la ley y el culto al templo. La mayoría de los *hasidim* se opusieron al Maestro de Justicia. Sus seguidores organizaron el esenismo y se instalaron en Qumrán. Los seguidores del Mentiroso dieron origen al movimiento fariseo. F. García Martínez pone algunas objeciones a esta teoría: reduce el esenismo al fenómeno marginal de Qumrán, y, en segundo lugar, advierte que en los textos sobre los esenios debidos a la mano de Plinio, Filón y Josefo, ninguno de éstos alude a la crisis antioquena como el origen de los esenios, ni de Qumrán. El entorno ideológico y cultural entre los esenios, según los tres autores citados, y los de Qumrán, guardan tantas semejanzas que obligan a definir este comunidad como un grupo marginal y sectario de los esenios.

La segunda teoría sobre el origen de los esenios no vincula a estos con los *hasidim*, ni con la helenización de Palestina, sino que lo coloca en Babilonia y en época anterior. Un grupo de judíos conservadores volvió de Babilonia a Israel. A éstos se vinculó el Maestro de Justicia, que marcha al desierto con sus seguidores, mientras otros se diseminan por las ciudades del país permaneciendo fieles al movimiento esenio. Los argumentos de esta segunda teoría no son convincentes.

El descubrimiento de Qumrán

Entre los años 1946 y 1956, en las cuevas próximas a Qumrán, junto al Mar Muerto, se recuperaron una serie de manuscritos. Los primeros fueron hallados por un pastor de cabras. Se trataba de una copia, casi completa, del libro de Isaías, la Regla de la Comunidad, y el Génesis apócrifo. A los que siguieron en total unos ochocientos manuscritos más. Una cuarta parte de éstos son copias de los libros del Antiguo Testamento, presentando diferencias respecto al texto conocido. Los seiscientos restantes son una colección de literatura religiosa de la época. Hay muchos apócrifos, parecidos en estilo y contenido a los libros del Antiguo Testamento. Entre ellos se encuentran Henoc y Jubileos. Otros apócrifos son desconocidos. Están representados todos los géneros literarios del Antiguo Testamento.



Qumrán, ruinas del monasterio.

El análisis paleográfico, arqueológico, y la datación mediante Carbono-14,

fechan este conjunto de manuscritos entre los siglos III a.C. y la primera mitad del primero, por lo tanto, antes de la canonización de la Biblia hebrea. Los manuscritos habían sido depositados en las cuevas antes de la primera guerra judía contra Roma. Están redactados en arameo, y algunos en griego, y permiten conocer no sólo muchas corrientes religiosas judías anteriores a la destrucción del templo de Jerusalén, sino también el caldo de cultivo en el que nació el cristianismo. Probablemente estos y otros muchos documentos fueron depositados en las cuevas ante el hecho de una amenaza o una huida precipitada. No es aceptable la teoría de que pertenecieran a una biblioteca secreta de Jerusalén y que los textos fueran producto de los principales grupos religiosos judíos. Lo lógico es admitir que fueran redactados por miembros cultos de la comunidad sectaria de Qumrán, o copiados allí. También se ha pensado que diversos grupos de la secta de Palestina, o de la diáspora, enviaran sus escritos a una biblioteca principal. De estos escritos había varias copias, como piensa Y. Shavit, y que incluso eran leídos fuera de Qumrán.

Junto a los documentos de la comunidad, había una buena colección de apócrifos y pseudoepígrafos del Antiguo Testamento, como los fragmentos de Tobías, de Jubileos, etc. Vecino a las cuevas se levantó una especie de monasterio, que disponía de cocinas, talleres, un gran comedor, una sala para los escribas, cuartos de baños para las abluciones rituales, salas de reunión, etc. En los alrededores se han excavado varios cementerios, algunos de ellos de mujeres y niños. Los miembros de la comunidad habitaban las cuevas vecinas, y quizá también en tiendas.

Orígenes de la comunidad de Qumrán

En los orígenes de este grupo sectario desempeña un papel primordial el Maestro de Justicia, cuya función es doble: guiar a los fieles por el camino justo y dar a conocer a todo el mundo la inminencia del juicio divino. Estos sectarios, al contrario que los esenios, desarrollan mucho el sentido escatológico, manifiesto entre los apocalípticos (Jubileos y Libro de los Sueños).

Las disputas fundamentales dentro de los esenios, en el momento constitutivo de la secta, tiene por tema central el calendario, y la consiguiente ordenación de las fiestas, del culto, del templo y de las normas sobre la castidad.

El calendario y la escatología no se documentan entre los esenios, con excepción del grupo de los terapeutas, que se dedicaban a la vida contemplativa, y que adoptaron un calendario pentecostal semejante al seguido por Qumrán. De ello se deduce que los esenios seguían el calendario festivo del judaísmo, y la adopción de un calendario distinto al que Qumrán. Este hecho fue un factor determinante, para la comunidad de Qumrán y para los terapeutas, que provocó su escisión del resto de los esenios. Los judíos tenían un calendario de 354 días, dividido en doce meses de veintinueve días y medio. El calendario de Qumrán es de origen sacerdotal y solar. El año tenía 364 días. Las fiestas se celebraban en días fijos de la semana. La secta de Qumrán, según el Rollo del templo, celebraban fiestas que no tenían otros judíos.

Una característica fundamental de la comunidad de Qumrán es su ruptura con el templo de Jerusalén, su oposición a él y a su culto. Los esenios no eran contrarios al culto, sino al sacerdocio. Rompieron sus lazos con el templo por razones rituales, como son el haber cambiado el calendario y el abandono de las leyes relativas al rigor de la pureza. Al romper con el templo, la secta se consideraba el verdadero tem-

plo de Dios. La normativa religiosa era saducea; pero levantada sobre cimientos religiosos y teológicos diferentes.

Además del problema del calendario existían, como hemos apuntado, otros puntos de fricción con el templo, especialmente las normas de pureza, el culto, o el matrimonio, en las que los sectarios de Qumrán se regían por normas que se apartaban de la ortodoxia judía y también de la de los esenios. A su cabeza el Maestro de Justicia, los de Qumrán se consideraban los correctos intérpretes del texto bíblico y, por tanto, de la Revelación. El verdadero motivo del cisma es, en última instancia, erigirse como verdaderos herederos de la antorcha de la Revelación divina a través de la interpretación exhaustiva de los textos. Otros motivos debieron inducir a los sectarios de Qumrán a retirarse al desierto. Para ellos ese lugar era el idea para preparar y efectuar su encuentro con el Señor.

Una diferencia grande entre los esenios y la comunidad sectaria de Qumrán, según apunta F. García Martínez, consiste en los rasgos personales que describe Filón en *Quod omnis probus* 89-91:

> Ninguno de estos (los monarcas de Palestina), ni los más crueles, ni los más taimados y falsos, fueron jamás capaces de acusar a alguno de los esenio, o a los santos; por el contrario, fueron vencidos por la virtud de estos hombres, y los trataron como a gentes independientes y libres por naturaleza.

Y en *Hypothetica* 18:

> Incluso grandes reyes se admiraron entre ellos y se complacían en rendir homenaje a su carácter venerable y en colmarles de favores y de honores.

Por su parte, Josefo *(Bello* 2,140) los describe sumisos a toda autoridad. La comunidad de Qumrán es todo lo contrario. El Maestro de Justicia se enfrenta a los sumos sacerdotes Hircano y Jonatán.

La comunidad sectaria de Qumrán

Los sectarios de Qumrán se retiran al desierto por fidelidad a la palabra revelada, de la que se consideraban los verdaderos intérpretes. Los otros se habían apartado del correcto espíritu de la ley: en el calendario, en los sacrificios de los gentiles, en una serie de «gestos» contaminantes, como la introducción en Jerusalén de las pieles de animales, los ciegos, los perros, los leprosos, los sordos, los cadáveres, la aceptación de uniones ilícitas, matrimonios de sacerdotes con laicos, etc.

La marcha al desierto rememora el Éxodo. El desierto es lugar ideal para las visiones y los encuentros. La Regla de la Comunidad (1 QS[a] V, 1-7) señala que el motivo es formar una comunidad de bienes y de ley bajo la autoridad de sacerdotes legítimos:

> Ésta es la regla para los hombres de la comunidad que se ofrecen voluntarios para convertirse de todo mal y para mantenerse firmes en todo lo que ordena según su voluntad. Que se separen de la congregación de los hombres de iniquidad para formar una comunidad en la ley y en los bienes, y sometiéndose a la autoridad de los hijos de Zadok, los sacerdotes que guardan la alianza, y a la autoridad de la muche-

> dumbre de los hombres de la comunidad, los que se mantienen firmes en la alianza. Por su autoridad será tomada la decisión del lote en todo asunto que concierne a la ley, a los bienes y al juicio, para obrar juntos la verdad y la humildad, la justicia y el derecho, el amor misericordioso y la conducta modesta en todos sus caminos. Que nadie marche en la obstinación de su corazón para extraviarse tras su corazón y sus ojos y los pensamientos de su inclinación. Sino que circuncide en la comunidad el prepucio de su inclinación y de su dura cerviz, para establecer un fundamento de verdad para Israel, para la comunidad de la alianza eterna. Que expíen por todos los que se ofrecen voluntarios para la santidad en Aarón y por la casa de la verdad en Israel, y por los que se les unen para la comunidad, para el proceso y para el juicio, para declarar culpables a todos los que quebrantan el precepto.

Los sectarios de Qumrán, según indican la Regla, los libros de oraciones y otros documentos, vivían en un estricto régimen de comunidad. Trabajaban, comían y oraban juntos. El funcionamiento interno de dicha comunidad se conoce a través de varios documentos encontrados en uno u otro recinto de Qumrán.

La Regla de la Comunidad ha sido fechada entre los años 100-75 a.C. Es obra de varios autores y fue redactada en varias etapas. La parte más antigua es una especie de manifiesto del Maestro de Justicia que justifica la retirada al desierto. La segunda es la legislación penal. La tercera se refiere a la reforma del estatuto de la comunidad y a una legislación más elaborada; y la última parte es una exhortación a la observancia rigurosa de la Regla. Un apéndice escatológico de esta obra es la llamada Regla de la Congregación, y un segundo apéndice titulado Colección de Bendiciones.

Del Documento de Damasco se encontraron dos manuscritos en la sinagoga de El Cairo, datados en los siglos X y XII. En Qumrán se han recogido nueve copias, lo que sin duda indica su importancia. El ejemplar más antiguo de Qumrán se fecha entre los años 75-50 a.C. En la primera parte hay una referencia histórica importante, que situaría el origen de la comunidad 390 años después de la destrucción de Jerusalén por los babilonios en el año 587 a.C., por tanto, a comienzos del siglo II a.C. Veinte años después apareció el Maestro de Justicia. Entre los años 175-152 a.C. anduvo buscando sus señas de identidad. En este periodo se interrumpe la sucesión legítima del Sumo Sacerdote. El nombramiento de Jonatán, que es considerado impío, supuso para el Maestro de Justicia la ruptura con el templo de Jerusalén. Otras etapas de este primer momento son difíciles de precisar. La segunda parte es de carácter legal. Afirma J. Trebolle: «El Documento de Damasco es una obra de exhortación misionera, cuyo propósito era afianzar la moral de la comunidad e introducir en nuevos ambientes los ideales y género de vida de la misma.»

Los Himnos. Su autor debió ser el Maestro de Justicia, o al menos de muchos de ellos. Responden a un ambiente de culto, de oración y de liturgia cotidiana, o bien se hacen eco de los ritos de ingreso o de renovación anual de la alianza. La fecha de su redacción no es segura.

Los sectarios de Qumrán se caracterizaron por su rigorismo en la observancia de la ley, según indica el Documento de Damasco. Además de la Torá, la comunidad tenía una segunda Torá o Deuteronomio que se ha creído ver en el llamado Rollo del Templo, documento de contenido diverso. El núcleo central contiene leyes referentes a la construcción del templo y otras leyes adaptadas del Deuteronomio. Se añadieron un calendario de fiestas, y leyes acerca de la pureza. Estas partes eran independientes. Podían ser obra del Maestro de Justicia, del periodo de formación de la secta, y probablemente anterior a la instalación en el desierto. Se ha supuesto que el

autor se proponía suplantar la Torá mosaica por otra Torá qumránica. Igualmente se ha defendido la hipótesis de que el Rollo del Templo es un desarrollo muy antiguo de la Torá mosaica, anterior a la fijación del texto del Pentateuco, redactado como reacción a la canonización del Pentateuco por Esdras. El editor del Rollo del Templo sólo intenta completar la Torá con la misma autoridad que ella.

Los esenios y la secta de Qumrán son apocalípticas, movimiento espiritual que impregna todo el ambiente de la época. A la apocalíptica esenia se debe la concepción del templo escatológico y una interpretación determinada, que llegó al extremo en Qumrán. Esta comunidad potenció la idea de predestinación y de un fin de los tiempos convulsivo. Ellos formaban la Nueva Alianza que presenciaría el final de los tiempos esperando la llegada de dos mesías: uno sacerdotal o mesías de Aarón, y otro político, el Mesías de Israel y de un profeta.

El Documento de Damasco alude a los orígenes de la comunidad sectaria, sin precisar la fecha. Se sabe que en la segunda mitad del siglo II a.C. estaba habitado Qumrán.

Se entraba en la comunidad voluntariamente. Se exigían determinadas cualidades, y cumplir varios ritos de pasaje, bien descritos en la Regla: (1 QS[a] VI, 13-23):

> Y a todo al que se ofrece voluntario de Israel para unirse al consejo de la comunidad los examinará el Instructor que está al frente de los Numerosos en cuanto a su discernimiento y a sus obras. Si es apto para la disciplina, los introducirá en la alianza para que se vuelva a la verdad y se aparte de toda iniquidad, y lo instruirá en todos los preceptos de la comunidad. Y después, cuando entre para estar ante los Numerosos, serán interrogados todos sobre sus asuntos. Y según resulte el lote en el consejo de los Numerosos, será incorporado o alejado. Si es incorporado al consejo de la comunidad, que no toque el alimento puro de los Numerosos mientras lo examinan sobre su espíritu y sobre sus obras hasta que complete un año entero; y que tampoco participe en los bienes de los Numerosos. Cuando haya completado un año dentro de la comunidad, serán interrogados los Numerosos sobre sus asuntos, acerca de su discernimiento y de sus obras con respecto a la ley. Y si le sale el lote de incorporarse a los fundamentos de la comunidad según los sacerdotes y la mayoría de los hombres de la alianza, también sus bienes y sus posesiones serán incorporados en manos del Inspector con las posesiones de los Numerosos. Y las inscribirán de su mano en el registro, pero no las emplearán para los Numerosos. Que no toque la bebida de los Numerosos hasta que se complete un segundo año en medio de los hombres de la comunidad. Y cuando se complete este segundo año será inspeccionado por autoridad de los Numerosos. Y si le sale el lote de incorporarse a la comunidad, lo inscribirán en la regla de su rango en medio de sus hermanos para la ley, para el juicio, para la pureza y para la puesta en común de sus bienes. Y su consejo será para la comunidad, lo mismo que su juicio.

El candidato debía cumplir todas las prescripciones, y recibir desde el comienzo más partes de luz que de tinieblas, que el Inspector y la mayoría deben precisar con exactitud. Incluso eran examinados los rasgos físicos y el horóscopo del candidato. Sobrepasadas las pruebas, éste se incorporaba a la comunidad solemnemente durante una fiesta en la que los sacerdotes proclamaban las bendiciones y maldiciones de la alianza. A partir de ese momento, el candidato puede participar en el banquete sagrado, que es banquete mesiánico, y en la comida cotidiana. Al parecer cada año se renovaba la ceremonia de ingreso en la secta, coincidiendo con la fiesta de renovación de la alianza que podía celebrarse en Pentecostés.

En la Regla de la Congregación se describe este banquete sagrado para el que necesita una pureza ritual que permitía a los participantes considerarlos como ángeles, presididos por un sacerdote. Nadie podía tocar el pan ni el vino antes que el sacerdote que bendice los alimentos. Después era el Mesías de Israel quien extendía su mano al pan, y bendecía a toda la comunidad. Para la comida se tenían que reunir al menos diez hombres.

En la Regla de la Congregación (1QS^a 2,11-22) se describe la comida ritual:

> Ésta es la asamblea de los hombres famosos, los convocados a la reunión del consejo de la comunidad, cuando engendre Dios al Mesías con ellos. Entrará el sacerdote jefe de toda la congregación de Israel y todos sus hermanos, los hijos de Aarón, son sacerdotes convocados a la asamblea, los hombres famosos, y se sentarán ante él, cada uno de acuerdo con su dignidad. Después entrará el Mesías de Israel y se sentarán ante él los jefes de los clanes de Israel, cada uno de acuerdo con su dignidad, de acuerdo con sus posiciones en sus campamentos y en sus marchas. Y todos los jefes de los clanes de la congregación con los sabios y los instruidos se sentarán ante ellos, cada uno de acuerdo con su dignidad. Y cuando se reúnan a la mesa de la comunidad o para beber el mosto, y esté preparada la mesa de la comunidad y mezclado el mosto para beber, que nadie extienda su mano a la primicia del pan y del mosto antes del sacerdote, pues él es el que bendice la primicia del pan y del mosto y extiende su mano hacia el pan antes de ellos. Después el Mesías de Israel extenderá su mano hacia el pan. Y después bendecirá toda la congregación de la comunidad, cada uno de acuerdo con su dignidad. Y según esta norma actuarán en cada comida, cuando se reúnan al menos diez hombres.

La Regla de la Comunidad señala la duración del castigo por las diferentes faltas cometidas. Las faltas graves podían llevar a la expulsión. Dicha expulsión se realizaba oficialmente en la fiesta anual de renovación de la alianza, que se celebraba en el tercer mes, y cuya ceremonia concluía con las maldiciones según indica el Documento de Damasco.

Un elemento característico de esta comunidad sectaria es su dualismo cósmico que contrapone el bien y el mal, la luz y las tinieblas, los ángeles y los demonios.

Los sectarios de Qumrán están predestinados, y pertenecen al grupo de los hijos de la luz que deben luchar contra el mal hasta que triunfe el bien. Cuando en el año 68 las legiones romanas se acercaron a Qumrán sus habitantes fueron aplastados.

El Maestro de Justicia

Es la figura más importante del grupo sectario de Qumrán. Fue un personaje histórico, aunque de perfiles no bien definidos. Perteneció al grupo de los sacerdotes y se ha supuesto que fue candidato al Sumo Sacerdocio de Israel en época de Jonatán Macabeo (162-142 a.C.). Fue elegido por Dios para dirigir la comunidad en los últimos días y recibió una revelación que le otorgaba el poder de la recta interpretación de las Sagradas Escrituras.

Es probable —aunque no existe total certeza en este asunto— que fuera perseguido y finalmente ajusticiado por el sacerdote impío. Es una fantasía la opinión de Dupont-Sommer de que el Maestro de Justicia murió crucificado como mesías. Como afirma tajantemente J. Trebolle ningún texto afirma tal hecho.

Diferencia entre el Maestro de Justicia y Jesús

El Maestro de Justicia no se identifica con el mesías o con el mesías de la comunidad de Qumrán. El Maestro de Justicia era un sacerdote que rompió con el templo de Jerusalén, y estaba rodeado de sacerdotes y levitas, no fue crucificado ni sus seguidores esperaban su vuelta tras su muerte; y según algunos Himnos se considera un pecador. Por contra, Jesús no era sacerdote ni se reunió con ellos; no fundó ningún sacerdocio, ni rompió con el templo; predicaba a los pecadores, y no escribió nada para sus discípulos ni se retiró a un lugar retirado con sus seguidores apartándose del mundo.

Gobierno de la secta

No está muy claro el sistema de gobierno de la comunidad, al no coincidir los datos obtenidos de la Regla de la Comunidad con los que proporciona el Documento de Damasco.

Funcionaba un consejo de la comunidad que era la misma comunidad, y otras veces un grupo dentro de ella. Un texto menciona a doce hombres y tres sacerdotes en dicho consejo. Se trata del grupo fundacional o de un grupo con especial autoridad.

Según el Documento de Damasco cada uno de los campamentos tenía al frente un Inspector, pero de otro párrafo de este mismo libro se deduce que un Inspector presidía todos los campamentos. Estos campamentos se refieren a barrios de ciudades o aldeas donde vivían los miembros de la comunidad con sus familia y sus siervos, dedicados a la agricultura, al pastoreo o al comercio.

La Regla de la Comunidad menciona también al sabio, cuya función es instruir a los hijos de la luz sobre la historia, sobre las clases de espíritus, sobre los hechos y obras de las generaciones, y sobre los castigos en el tiempo de la recompensa.

Los levitas únicamente son mencionados en la descripción de los ritos de ingreso a la comunidad, en los que se pronunciaban maldiciones y bendiciones.

El Documento de Damasco cita al personaje más importante de toda la congregación, sin especificar sus funciones. Este mismo personaje, según el Rollo de la guerra, era el sacerdote principal.

Los sacerdotes sadoquitas tenían una categoría superior dentro de la comunidad. Los ancianos disponían de un rango superior en la comunidad. Cada miembro de la secta tenía asignado un puesto fijo.

La comunidad sectaria de Qumrán y el Nuevo Testamento

Los documentos de Qumrán son muy importantes para entender los orígenes del cristianismo, ya que suministran una información valiosa acerca del judaísmo anterior a la aparición de Jesús, y permiten conocer la matriz judía del cristianismo. El Evangelio de Marcos, que es el más antiguo y semitizante, ofrece muy escasos paralelismos con la documentación de Qumrán. En cambio, los Evangelios de Mateo y de Juan, y las cartas de Pablo, presentan numerosas afinidades.

Los documentos de Qumrán no ofrecen testimonios directos de los primeros tiempos cristianos. Antes de la aparición de esta documentación la literatura cristiana primitiva sólo encontraba puntos de comparación en la literatura helenística contemporánea, y en la rabínica, más tardía.

Juan Bautista

Se ha supuesto que Juan Bautista puedo tener algún contacto con la comunidad de Qumrán, ya que bautizaba en lugares próximos donde la secta se ubicaba. Juan, sin embargo, no fue esenio, ni el bautismo que difundía tenía relación con el rito de ingreso en la comunidad esenia. Pudo haber vivido algún tiempo entre los esenios, pues se sabe que estuvo en el desierto. Juan predicaba un nuevo bautismo de conversión de los pecados a todos los judíos sin distinción. El pecado es el elemento común del bautismo de Juan y de aquel de los esenios. Ni Juan ni Jesús son mencionados en los escritos de Qumrán. Recíprocamente, tampoco los esenios son mencionados en el Nuevo Testamento.

Los paralelos que J. Trebolle establece entre Jesús y la comunidad de Qumrán son los siguientes:

—Su actitud hacia la riqueza.

—Los exorcismos y curaciones mediante la imposición de manos sobre los posesos o los enfermos.

—La prohibición del divorcio, sin paralelos en el judaísmo contemporáneo, pero que aparece en el Documento de Damasco y en el Rollo del Templo.

—Algunos aspectos de la última cena de Jesús, que tienen ciertas analogías con las comidas de la comunidad esenia.

—Jesús se dirige a Dios siempre como padre. En Qumrán sólo se documenta en dos casos.

Por otra parte, son de especial interés comparativo entre el Nuevo Testamento y Qumrán algunas expresiones como «Hijo de Dios», «Señor», «Hijo del Hombre», y «Siervo de Yahvé».

El título Hijo de Dios tiene diversos sentidos en el Antiguo Testamento. Se aplica a los ángeles, al pueblo de Israel, a los reyes descendientes de David y a los israelitas justos. Se aplica igualmente a los emperadores. Aparece igualmente en Qumrán, y era conocido en Palestina en el siglo I a.C.

El título de «Señor», que se relacionaba con el nombre que los paganos en época helenística se referían a sus dioses, aparece dos veces en los textos de Qumrán.

Dos títulos cristológicos —Hijo de Dios, y Señor— se documentan en el judaísmo, no siendo preciso buscar paralelos en la religión pagana.

El título Hijo del Hombre se lee en los textos de Qumrán. En los evangelios sinópticos se suele poner el artículo. Hoy no se admite que la frase «Hijo de Hombre» sea un verdadero título.

La idea de un salvador celeste es frecuente en los textos. En Daniel y en el Rollo de la guerra, el salvador celeste es el arcángel Miguel. En otra ocasión, es Melquisedec. La expresión «Hombre del cielo» se lee en los Oráculos Sibilinos; el «Hombre del mar» en 4 Esdras, título en fin que son el trasfondo con que hay que contar para entender la figura del Nuevo Testamento del Hijo del Hombre que viene sobre las nubes.

El título de Siervo se aplica en Qumrán a Moisés, a David y a los profetas. La expresión «Siervo de Yahvé» no se documenta en Qumrán. La idea del mesías sufriente no es característica del Antiguo Testamento ni de Qumrán, sino de Lucas.

El Evangelio de Mateo y los textos de Qumrán

Seguimos en este punto las tesis de J. C. Trebolle, por creerlas más acertadas. Los paralelos más llamativos se encuentran entre el Sermón de la Montaña, y el género literario llamado bienaventuranza, conocidos por la literatura sapiencial y en Qumrán. En el Evangelio de Mateo tiene un claro sentido escatológico.

Las dudas de José ante el nacimiento de Jesús tienen paralelo con las duda del patriarca Lamec en el Génesis apócrifo.

El mandamiento de Jesús de no odiar a los enemigos no tiene paralelo en el Antiguo Testamento, pero sí (dos veces) en la Regla de la Comunidad.

La frase de Jesús «Sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto», parece ser un eco de un consejo de la Regla de la Comunidad.

La doctrina de los dos caminos, que se encuentra en el Evangelio de Mateo y en El Pastor de Hermas, tiene antecedente en un párrafo de la Regla de la Comunidad.

La afirmación de Jesús acerca de la constitución de la Iglesia sobre la roca, ofrece cierta semejanza con una frase de la Regla de la Comunidad.

Las recomendaciones de Jesús sobre la corrección fraterna tienen ciertas semejanzas con las normas de convivencia en Qumrán según la Regla de la Comunidad.

El Evangelio de Juan y Qumrán

El dualismo ético y escatológico de Juan tiene sus mejores puntos de contacto en los textos de Qumrán, en la Regla de la Comunidad. Los calificativos que aparecen en Juan de «ángel príncipe de la ley» y «espíritu de verdad» referidos a Jesús y al Paráclito, se leen en documentos de Qumrán.

Las expresiones «Hijos de la luz» o «Hijos de las tinieblas», que no se leen en el Antiguo Testamento ni en la literatura rabínica, se hallan en Qumrán. El prólogo del Evangelio de Juan, en lo referente a Dios creador y a su sabiduría que se manifiesta en la creación, tiene un paralelo en textos de la Regla de la Comunidad.

Las cartas de Pablo y la literatura qumránica

En las cartas paulinas se encuentran evidentes contactos con los documentos de Qumrán. Ello no presupone un influjo directo de los esenios en el pensamiento de Pablo, que pudo llegar a través de sus discípulos. Términos que se leen en las cartas de Pablo, como «carne», «espíritu», «santo», «verdad», «poder», «misterio», etc., son recurrentes en los escritos de Qumrán. Otras ideas tenidas por originales de Pablo, se encuentran en el judaísmo anterior y contemporáneo, como la naturaleza pecadora del hombre, la perseverancia del hombre para obtener el perdón de Dios y la importancia del espíritu.

Un pasaje de la Carta a los Corintios habla de no unirse con los infieles «pues so-

mos el santuario de Dios» y es preciso preservarse de toda mancha. La figura tiene paralelos en algunos Himnos de Qumrán y en Filón.

La Carta a los Efesios es el escrito paulino que presenta mayor parecido de contenido con los textos de Qumrán, especialmente en la Regla de la Comunidad. En ambos lugares se arremete y se condena a los fornicadores. Otro tanto podemos decir de la idea paulina de «la justificación por la fe».

Existen, sin embargo, grandes diferencias. Los textos de Qumrán insisten en los conceptos de ley y de alianza, mientras que Jesús lo hace en el anuncio de la llegada del Reino de Dios. El profeta Ezequiel y algunos textos de Qumrán recalcan la trascendencia divina, y la idea de la ira de Dios contra los hombres. Estas ideas son eslabones entre el Antiguo Testamento y la predicación paulina expuesta en su Carta a los Romanos, pero se oponen a la figura de un dios paternal y al rigorismo de Qumrán.

La presencia de supuestos textos del Nuevo Testamento, que serían por tanto copias más antiguas, fragmentos de Marcos, de la Carta a los Romanos, de los Hechos de los Apóstoles, de la Primera carta a Timoteo, la Segunda carta de Pedro, y la Carta de Santiago, obras fechadas hacia el 50 d.C., no ha sido aceptada por la crítica.

Tampoco tiene base científica una lectura en clave de los textos de Qumrán según la cual el Maestro de Justicia sería Jesús, Pablo, Juan Bautista o Santiago, y sus conflictos serían los conocidos en el Nuevo Testamento.

Hay diferencias de ostensibles entre la relación de Jesús y sus discípulos y los sectarios de Qumrán. Éstos eran una élite sacerdotal que se separaron del templo y de su sacerdocio, ni la primitiva iglesia de Jerusalén rompió con el templo y su culto. Ni Jesús ni sus seguidores eran sacerdotes, ni constituyeron una casta sacerdotal. Los de Qumrán vivían apartados del mundo; Jesús, al contrario, predicaba a los pobres y comía con los pecadores. En la comunidad de Qumrán existía una especie de noviciado para entrar, Jesús no exigió a sus discípulos este tipo de preparación. Los de Qumrán hacían muchas abluciones, que no practicó Jesús. La comunidad estaba jerarquizada, lo que no sucede con los discípulos más cercanos a Jesús. En Qumrán se practicaba el celibato, aunque también había casados, mujeres y niños; Jesús fue célibe, pero los apóstoles estaban casados, y les seguían grupos de mujeres. Las comidas rituales esenias no parece que puedan ser un precedente de la eucaristía, pues en este acto un elemento fundamental es su relación con la Pascua. Una diferencia profunda entre la secta de Qumrán y los cristianos, como indica J. Trebolle, radica en que «la comunidad cristiana se constituye por la fe en la persona y en misión de Jesús, que encarna la verdad; la comunidad qumránica se basa en la interpretación de la verdad en la Torá».

Los zelotas

La cuarta secta judía era la de los zelotas, descrita por Josefo en sus *Antigüedades* (18, 23-25), donde puntualiza el historiador judío que coincidían en toda la doctrina con los fariseos, diferenciándose de estos en su amor a la libertad y en no admitir más señor que a Dios *(Bello* 7,323.410). Josefo presenta a los zelotas («celosos») como la cuarta secta en importancia. Eran contrarios a pagar el tributo al emperador romano y a los matrimonios mixtos. Se ha pensado que el fundador de la secta zelota fue Judas el Galileo (*Bello* 2,433.651; 4,160-161; *Ant.* 18,4), natural de Gamala, pero que pa-

saba por Galilea, o quizá vivió en ella hacia el año 6, en tiempos de la infancia de Jesús. Los zelotas se organizaron como un partido político activo ya desde la revuelta de Judas el Galileo, episodio aislado en sus comienzos, pero que mantenía siempre abierto el espíritu de lucha independentista, tal como se ve en las actuaciones de los seguidores de Menahem, que en el año 66 encabezaron un movimiento armado contra Roma (Josefo, *Bello* 2,441). Josefo habla también *(Bello* 2,651) de los zelotas en el relato de los sucesos del 66-67, que con la ayuda de Juan de Giscala lograron apoderarse del templo en el año 67. En Lucas 6,15 y en Hch 1,13 se menciona a un discípulo de Jesús, de nombre Simón, que era zelota.

CAPÍTULO IV

Jesús

J. M. BLÁZQUEZ

FUENTES JUDÍAS

Los escritores no cristianos mencionan a Jesús, pero dan muy pocos datos sobre su figura. Por orden cronológico, son los siguientes: el historiador judío Flavio Josefo, que presenció la destrucción de Jerusalén y «profetizó» al entonces general Vespasiano que sería emperador. Josefo procedía de una familia sacerdotal importante; y durante algún tiempo militó entre los fariseos. De pasada menciona a Jesús en sus *Antigüedades judías*, obra publicada hacia el año 90. El texto más largo dice así:

> Por esta época vivió Jesús, un hombre excepcional, ya que llevaba a cabo cosas prodigiosas. Maestro de personas que estaban totalmente dispuestas a prestar buena acogida a las doctrinas de buena ley, conquista a muchos entre los judíos e incluso entre los helenos. Éste era el Cristo. Cuando, al ser denunciado por nuestros notables, Pilato lo condenó a la cruz; los que le habían dado su afecto al principio no dejaron de amarlo, ya que se les había aparecido al tercer días, viviendo de nuevo, tal como habían declarado los divinos profetas, así como otras mil maravillas a propósito de él. Todavía en nuestros días no se ha secado el linaje de los que por su causa reciben el nombre de cristianos.

Este texto ha sido muy controvertido. Algunos investigadores lo creen interpolado en todo o en parte por autores cristianos. La tendencia moderna es a aceptarlo como auténtico. Está en todos los manuscritos de Josefo, que son bastantes. Las variaciones son de poca monta y no alteran el sentido del párrafo. Se encuentra en todas las traducciones, griega, latina, árabe y siríaca. El estilo es de Josefo. El texto debe recoger sólo las creencias de los seguidores de Cristo.

En un segundo texto *(Ant.* 20,9.1) afirma el historiador judío:

> Anás [...] convocó a los jueces del Sanedrín y condujo ante ellos al hermano de Jesús, llamado Cristo, su nombre era Santiago y a algunos otros. Los acusó de haber violado la ley y los entregó para que los lapidaran.

El Talmud babilónico dice así:

> En la víspera de la Pascua fue colgado Jeshu. Durante cuarenta días antes de que sucediera la ejecución, salió un heraldo y gritó: «Sale fuera para ser lapidado porque ha practicado la hechicería y ha incitado a Israel a la apostasía. Todo el que pueda alegar algo en su favor, que se presente y abogue por él.» Pero como nada se presentó a su favor, fue colgado en la víspera de la Pascua [...]. Ulla replicó: «¿Suponéis que era alguien por quien se pudiera formular una defensa? ¿Acaso no era un Mesith (embaucador), acerca del que dice la escritura: no lo perdonarás, ni lo ocultarás?» En el caso de Yeshu, sin embargo, era distinto, porque se relacionaba con el gobierno. Nuestros rabinos enseñaron: Yeshu tenía cinco discípulos: Matthai, Nakai, Nezer, Buní y Todah.

Jesús es retratado aquí como un mago, como un agitador político y un seductor, lo que justificaría la condena. Los rabinos no negaban que Jesús hubiera hecho prodigios, pero los consideraban signos de hechicería, como sucedió en tiempos de Jesús (Mc 3,22; Mt 9,34; 12,24).

En el mismo Talmud babilónico, en la escena del Sanedrín, se menciona de pasada a Jesús: «[...] Gehasi [...] que rechazó a Jesús (el nazareno) con ambas manos.»

Estos textos prueban, al menos, la existencia de Jesús de Nazaret como personaje histórico.

Historiadores romanos

Plinio

El primer autor romano pagano que menciona a Jesús es Plinio el Joven (63-113 d.C.), gobernador de Bitinia desde el año 111 hasta el año 113, fue gran amigo de Trajano y defendió a los habitantes de la Bética contra los malos administradores, Bebio Massa (año 93), Mario Prisco (año 99-100) y Cecilio Classico (año 101). Consultó a su amigo el emperador sobre el modo de tratar a los cristianos. Plinio afirma que los cristianos, en sus reuniones nocturnas, entonaban himnos a Cristo, a quien consideraban «como si fuera un Dios». La fuente de información eran dos esclavas a las que habían dado tormento.

Tácito

Fue uno de los grandes historiadores de Roma (61-117). Fue senador, cónsul y procónsul. Escribió las *Historias* y los *Anales*. En esta última obra (*Ann.* 15,44) se refiere a Jesús cuando relata el incendio de Roma, que Nerón atribuye a los cristianos. Dice Tácito:

> Cristo, de quien los cristianos traen su origen, había sufrido la pena de muerte durante el reinado de Tiberio, por una sentencia del procurador Poncio Pilato.

Hadriano

De este emperador, nacido en Itálica, se conserva una carta dirigida al gobernador de la provincia de Asia Menor, donde indica el comportamiento a seguir con los cristianos. En la carta, que llegó a manos de Minucio Fundano, se menciona a los creyentes en Cristo.

Suetonio

Fue el autor de la *Vida de los Césares*. En la *Vida de Claudio* se lee: «Como los judíos provocaban continuos tumultos por instigación de Chrestus, los expulsó de Roma.» Se admite que Chrestus es Cristo, según en testimonio de Tertuliano *(Apol.* 3) que se refiere a la inadecuada pronunciación de la palabra cristiano en boca de los emperadores romanos.

Las noticias sobre Jesús en los historiadores son escasas. No tuvieron interés alguno en la figura del fundador del cristianismo. La aparición del cristianismo no fue considerada un hecho de importancia digno de ser recogido en los libros de historia. Pero dichas noticias marginales sirven para confirmar la existencia del Jesús histórico.

Sólo el Nuevo Testamento aporta datos fidedignos sobre la figura de Jesús, merced al carácter teológico-simbólico, siguiendo a J. Peláez, que recientemente ha realizado una interesante síntesis sobre este problema. Los evangelios no son libros de historia, en el sentido pleno que se da a esta palabra, sino escritos a la ley del creyente, que ve en Jesús al hombre y al Cristo resucitado. Se da, como escribe J. Peláez, de un modo indisoluble la historia y la interpretación del creyente. Los evangelios se sitúan al final de un proceso largo de redacción.

Los orígenes

El nombre de Jesús en hebreo es Yesua, Yosua o Yehoma, con significado de «Yahvé salvó». Marcos y Lucas le llaman Jesús el Nazareno, o simplemente el Nazareno, en alusión al lugar de Galilea donde vivieron sus padres y donde él mismo pasó su infancia. Para otros investigadores el segundo epíteto significa «retoño de David».

Mateo y Lucas afirman que Jesús nació en Belén; pues en esta ciudad, según anunció el profeta Miqueas, nacería el Mesías.

El lugar de nacimiento

No está totalmente claro en los evangelios. En opinión de Lucas, los padres de Jesús se trasladaron a Belén con ocasión del censo ordenado por Augusto. De tal censo general no hay constancia por otras fuentes. El gobernador Quirino ordenó, en el año 6, un censo en Judea, pero éste no puede ser el aludido por Lucas. Después del nacimiento de Jesús, sus padres volvieron a Nazaret. Los padres, al parecer, vivían en Belén antes de la

huida a Egipto, y después se instalaron en Nazaret, por miedo a Arquelao, que reinaba en Judea. En el Evangelio de Juan se dice que la gente creía que Jesús era de Galilea. La cita de Belén como lugar de nacimiento de Jesús podría deberse a la creencia de los cristianos primitivos de que Jesús era el verdadero Mesías. Las descripciones de Mateo y de Lucas sobre la forma que Jesús fue concebido tienen un fuerte sentido teológico. Mateo y Juan mencionan al padre de Jesús. Jesús nació, según Mateo y Lucas, antes de la muerte de Herodes el Grande, acaecida en el año 4 a.C. Los evangelios sólo relatan un episodio de la infancia y juventud de Jesús, el del templo entre los doctores.

La familia de Jesús

Jesús tenía cuatro hermanos (José, Judas, Simón y Santiago) y dos hermanas. Su padre era carpintero, y quizá también Jesús. Justino *(Dial.* 88) dice que hacía yugos y arados. La familia se tenía por descendiente de David; así lo creyeron los sinópticos (Mateo y Lucas) y varias confesiones de fe del cristianismo primitivo.

La familia se mantuvo al margen de la actividad pública de Jesús, según Mateo. Juan es aún más explícito. El problema de los hermanos de Jesús se lo planteó ya la Iglesia primitiva. Helvidio, hacia el año 380, afirma que tales hermanos de Jesús eran hermanos carnales. Epifanio, en el año 382, defendió que eran hijos de la primera esposa de José. Jerónimo en el año 383 cree que son primos de Jesús, aunque la palabra utilizada en el Nuevo Testamento, *adelphos*, indica sin duda hermanos carnales.

La lengua de Jesús

Jesús hablaba el arameo, pero posiblemente entendía el hebreo y el griego.

Vida pública de Jesús. Sus seguidores

Lucas sitúa el comienzo de la predicación de Juan en el año 28-29 o en el 27-28, y un año después Jesús comenzó su vida pública.

Jesús fue bautizado por Juan. Durante un periodo imposible de precisar con exactitud Jesús y algunos de sus discípulos pertenecían o frecuentaban el círculo de Juan Bautista. Después Jesús se apartó de aquél.

Jesús tuvo un grupo de seguidores. Unos fueron llamados y otros se unieron voluntariamente. Destacó el grupo de los Doce, número que podría responder a la idea de Jesús de ser él el Mesías de los últimos tiempos.

Jesús predicó a los judíos, principalmente en Galilea. También visitó Jerusalén. La duración de la predicación de Jesús oscila, según los evangelistas, entre uno y tres años.

Jesús y la mujer

La actitud de Jesús respecto a las mujeres fue avanzada si tenemos en cuenta la mentalidad de su tiempo. No rehuyó el trato con mujeres pecadoras (Lc 7,36-50) y en general con mujeres (Lc 10,38-41; Jn 4,1-28). Aceptó sus servicios (Lc 8,1-3; Mt 27,55-

56; Jn 19,25); alabó su fe y su generosidad (Lc 7,50; 8,48; 21,1-4; Mt 15,28; 26,10-13); las hace protagonistas de sus milagros y parábolas (Lc 7,12; 8,43-55; 13,10-13; 15,8-16; etcétera). Jesús amó a mujeres (Jn 11,5).

La última cena, pasión y muerte

Es difícil de precisar los acontecimientos por el carácter teológico de la narración de los evangelistas.

Los sinópticos indican que la última cena de Jesús fue Pascual, y Juan dice que no. Marcos se refiere a los preparativos de la Pascua. En Lucas el carácter pascual de la cena de Cristo es claro. Marcos sugiere que los sacerdotes querían la muerte de Jesús, antes de la fiesta de la Pascua. En Marcos faltan alusiones más claras al ritual de la cena; por lo tanto, muestra la misma opinión que Juan.

Es un dato posiblemente histórico que Jesús fue traicionado por uno de los suyos.

La condena de Jesús

Jesús fue condenado sin pruebas por el procurador Poncio Pilato. Los dirigentes judíos urdieron el proceso de Jesús, buscando argumentos de todo tipo para acusarlo. Era fácil atribuir un carácter político a hechos tales como la entrada de Jesús en Jerusalén o la expulsión de los mercaderes del templo. Jesús, en realidad, no encabeza un movimiento político, sino una conversión radical.

Jesús fue crucificado por orden de Pilato por motivos políticos, como un agitador. A tal decisión no fue ajena la autoproclamación como «rey de los judíos». La crucifixión era una forma de ejecución capital propia de esclavos y de criminales. No se podía aplicar a ciudadanos romanos. La tradición cristiana atribuye a los judíos toda la responsabilidad de los hechos que condujeron finalmente a Jesús a la cruz, aunque el verdadero responsable de la muerte, en última instancia, fue el procurador romano.

Jesús fue condenado un viernes de la semana de Pascua. Según los sinópticos era viernes 15 de Nisán, fecha que plantea un problema, ya que los judíos difícilmente habrían aceptado un proceso y una ejecución en día tan señalado. Juan es el único que da la fecha, o sea el 14 de Nisán. No se ha propuesto ninguna solución a este problema. Se ha pensado que los evangelistas siguieron dos calendarios distintos, pero esto no soluciona la cuestión. Es más probable que la fecha dada por Juan sea la exacta, pues no es lógico pensar que la ejecución se llevase a cabo durante la celebración de la fiesta judía más importante.

También existen dudas sobre el año preciso de la muerte de Jesús. Debió acaecer en torno al año 30. La ejecución de una sentencia capital y la sepultura estaban prohibidas en sábado o en día de fiesta. Jesús fue enterrado en un sepulcro excavado en la roca, después de haber sido perfumado el cadáver.

Interpretaciones sobre la figura de Jesús

J. Trebolle ha recogido recientemente las diferentes interpretaciones que se han dado sobre la figura de Jesús: un mesías apocalíptico (A. Schweitzer); un gran maestro de una ética elevada, muy alejada de la apocalíptica (liberalismo teológico del si-

glo XIX); un rabino o profeta (Bultmann); el profeta-mesías y siervo-sufriente del Segundo Isaías (W. Manson, V. Taylor, Dodd, Cullmann, Kümmel); un esenio (Flusser); Maestro de Justicia al estilo esenio (Allegro); un zelota o revolucionario político (Reimarus, Brandon, Carmichael); un zelota para quien el Reino de Dios sería establecido por intervención divina (Bartsch); un pacifista (G. Edwards, A. Trocmé); un personaje alejado de las corrientes zelotas (F. Halm); un mago (Morton Smith); un carismático galileo, y a su vez un justo (Vermes). Opiniones a las que cabe añadir: un loco o payaso (H. Cox y A. Holl); alguien que intentó desmantelar la cultura en que nació y por eso es un genio (Ida Magli); no un sacerdote ni un revolucionario político, ni monje asceta ni moralista piadoso, sino un provocador en todos los sentidos (H. Küng).

Recientemente J. D. Crossan ha interpretado a Jesús como un campesino judío, que anuncia un programa revolucionario fundado en el igualitarismo religioso y económico; que elimina toda jerarquía y las discriminaciones de religión, cultura, sexo, y situación política; y cuya revolución no es de carácter político. Crossan se opone a la opinión de Bultmann y cree que es posible reconstruir la figura histórica de Jesús.

El mensaje de Jesús, encaminado a favorecer a la escoria de la sociedad judía, a los pobres, a los marginados y a los enfermos, estaba en sintonía con los grandes profetas de Israel. Jesús luchó contra la religión oficial y anuncia el fin del templo y de las instituciones. No fundó una escuela, a modo de aquellas de los rabinos, ni escribió nada. No fue un revolucionario político; tampoco encaja plenamente entre los apocalípticos al no tener visiones, aunque muchos aspectos de sus mensajes son ciertamente apocalípticos.

La predicación de Jesús del Reino de Dios

Jesús predicaba la proximidad del Reino de Dios (Mc 1,14-15), comenzando por Galilea, y, junto a esta idea, la esperanza mesiánica escatológica se va a convertir en una realidad. El plazo se había cumplido ya. Jesús explicó el contenido del Reino de Dios mediante parábolas fácilmente comprensibles para todos. Son ficciones que aluden a la vida cotidiana.

Las parábolas anuncian la llegada del Reino de Dios en el presente. No da un corte en la historia, sino que lo hace de forma casi imperceptible. Crece por obra de Dios, y su venida es un acontecimiento insignificante. Para entrar en este reino hay que renunciar a la soberbia. Jesús predica el comienzo del Reino de Dios, y no sólo con parábolas, sino también con sentencias proféticas y escatológicas, como la respuesta —basada en un texto de Isaías— que da a los enviados de Juan Bautista: «Id a informar a Juan de lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres reciben la buena noticia»; o bien la proclamación de que el Reino de Dios ha llegado tras la exhibición de arrojar a los demonios «con la fuerza de Dios»; o la respuesta de Jesús a unos fariseos en el sentido que la llegada del Reino de Dios no estaba sujeta a cálculos.

El programa del Reino de Dios se anuncia en las Bienaventuranzas.

Las comunidades cristianas primitivas

Jesús no fundó ninguna Iglesia. El mensaje de Jesús es la causa de la fundación de las comunidades cristianas primitivas.

Los seguidores de Jesús se constituyeron en secta judía. En este aspecto desempeña un importante papel la creencia de los primitivos seguidores en la resurrección de Jesús.

A partir de ese momento comenzaron a ordenar y a organizar las palabras y las enseñanzas de Jesús.

Lucas llama a la comunidad de Jerusalén judeo-creyentes, fieles a la mentalidad nacionalista. En Marcos aparece la distinción de dos grupos: por una parte, los discípulos de Jesús procedentes del judaísmo, y un segundo grupo de aquellos que no procedían de Israel, fuesen o no judíos. Unos eran circuncidados; los otros, gentiles. Y a su vez ambos grupos se distinguen de los no creyentes, ya fueran judíos o paganos.

En los Hechos de los Apóstoles aparecen el grupo de los Once, y el de los Siete al frente de la comunidad helenística.

Las comunidades de Jerusalén y de Antioquía

Las fuentes para el conocimiento de estas comunidades primitivas proceden de los Hechos de los Apóstoles y de las Cartas y del Apocalipsis de Juan.

En Jerusalén, entre los años 30-50 gobernaban la comunidad un triunvirato formado por Pedro, Juan y Santiago, el hermano del Señor. Pedro debió abandonar Jerusalén, adonde regresó luego con motivo de la Asamblea que trató el dilema judaísmo-cristianismo. Juan se marchó a predicar. Hacia los años 50, Santiago estaba al frente de la comunidad de Jerusalén. Murió asesinado en el año 62 por el sumo sacerdote Anás. De su muerte habla el historiador Josefo *(Bello* 4,318-319 y 323).

Muerto Santiago, quedaron al frente de la iglesia de Jerusalén los hermanos de Jesús, al menos hasta la guerra judía, momento en que, al parecer, se trasladan a Pella. Esta comunidad no tuvo una teología unitaria.

Para Lucas, la iglesia de Jerusalén es la precursora de la de Antioquía, ciudad donde los creyentes en Jesús se denominaron cristianos. Los judeo-creyentes de Jerusalén continuaron con las prácticas judías, como la circuncisión, el culto en el templo, la oración y la prohibición de ingerir determinados alimentos. Tenían conciencia de la posesión del Espíritu. Pronto esta comunidad se reorganizó. Se practicaba el bautismo en nombre de Jesús. El bautismo era la condición para recibir el Espíritu, y los que lo recibían quedaban marcados como propiedad del Señor. Se practicaba el banquete comunitario. Los bienes también eran comunes.

Poco a poco esta comunidad se separó del judaísmo. Estos judeo-creyentes no eran plenamente cristianos.

Los helenistas

En Jerusalén existía una segunda comunidad, integrada por los helenistas o judíos que hablaban el griego. Éstos chocaron con los de lengua hebrea, que desatendían a las viudas de los primeros. Los Doce son los representantes de toda la comunidad. Éstos pidieron que se eligiera entre los helenistas a siete varones que se dedicaran a la tarea asistencial. Todos los elegidos eran griegos. El primero de ellos se llamaba Esteban.

Los helenistas se enfrentaron a las sinagogas judías de la diáspora, por la actuación de Esteban, que criticaba Moisés, es decir, la encarnación de la ley sagrada. Fue acusado de blasfemo por atacar al templo y a la ley. El verdadero problema radicaba en

que la ley estaba vigente y no la acataban los cristianos. Esteban fue linchado hacia los años 33-35. Como resultado de tal ejecución, los helenistas de Jerusalén se dispersaron por Judea y por Samaría, salvo los apóstoles. A Samaría marchó Felipe.

El choque entre ambas comunidades se explica fácilmente por el conservadurismo de los creyentes hebreos y por sus pretensiones escatológicas de carácter apocalíptico. Los helenistas tenían ideas más universalistas; pronto se independizaron de los judeo-creyentes.

Los helenistas fundaron la comunidad de Antioquía, no seguían la ley mosaica y tenían como objetivo la conversión de los gentiles. Pablo, Bernabé y otros surgieron de esta comunidad antioquena. Ante la noticia de que en Antioquía existía un acercamiento hacia los griegos, la comunidad de Jerusalén, enterada del asunto por terceros, envía a Antioquía a Bernabé para obtener noticia de primera mano. Bernabé fue muy favorable a la actuación de los helenistas. Bernabé acompañó a Pablo desde Tarso a Antioquía, donde ambos convivieron un año dedicándose a la instrucción y a la predicación. En Antioquía se produjo la ruptura entre cristianismo y judaísmo. La comunidad cristiana se separó de la sinagoga comenzando a dirigir su mensaje a los paganos. Pablo predicó más de dos años en Siria y Cilicia. La fundación de la comunidad de Antioquía data del año 35 aproximadamente. Allí confluían muchas y diferentes gentes e ideologías. El dogma principal de esta comunidad era el anuncio de la cruz y de la resurrección.

Se dio una gran expansión misionera. Para estos años había comunidades cristianas en Jope, en Samaría, en Chipre, en Cirenaica, en Tiro, en Damasco, en Arabia, y en otros lugares.

El concilio de Jerusalén

El choque entre las dos comunidades condujo inevitablemente a una asamblea reconciliadora, que tuvo lugar en Jerusalén el año 49 o en el 50. Pedro, que defendía la expansión a los gentiles, y los judaizantes radicales llegaron a un compromiso por el que se eximía del cumplimiento de la ley mosaica a los cristianos procedentes de la gentilidad, pero obligándoles a abstenerse de comer carne sacrificada a los ídolos y no ingerir sangre, ni comer animales estrangulados y a no contraer uniones ilegales.

Las tensiones continuaron, pues Pablo reivindica su evangelio como opuesto a la ley y al legalismo judío, en sus Cartas a los romanos, a los gálatas y a los corintios.

Pocas noticias se tienen de los judeocristianos. Hegesipo, hacia el año 180, conoce un evangelio que leían los judeocristianos de Siria, llamado Evangelio de los Nazarenos, citado por Eusebio, por Jerónimo y por Epifanio. Debía ser una traducción aramea del Evangelio de Mateo, con nuevos materiales.

Otro evangelio, mencionado por Ireneo y por Epifanio, es el de los ebionitas, derivado de el de Mateo y Lucas, y redactado en griego.

El Evangelio de los Hebreos procede de Alejandría. Los primeros evangelios proceden seguramente de Siria.

Mahoma y los judeocristianos

La rama de los judeocristianos es importante para entender el Corán, como ha puesto de relieve recientemente el teólogo católico H. Küng, pues como escribió A. Schlatter en 1926: «La Iglesia judía se extinguió solamente en Palestina, al oeste

del Jordán. En cambio, en las regiones orientales, en la Decápolis, en la Batanea, entre los nabateos, a orillas del desierto de Siria y hacia el interior de Arabia, siguieron existiendo comunidades cristianas con usos y costumbres judías, completamente desligadas de la restante cristiandad y sin comunicación con ella. [...] Ninguno de los dirigentes de la Iglesia imperial vislumbró que a esta cristiandad por ellos despreciada habría de llegarle el día en que sacudiría al mundo y demolería una buena parte de la Iglesia construida por ellos; el día llegó cuando Mahoma recibió el patrimonio guardado por estos cristianos judíos, su conciencia de Dios, su escatología anunciadora del día del juicio, sus costumbres y su leyenda, y así fue cómo *el enviado de Dios* instauró un nuevo apostolado.» H. Küng se pregunta, apoyado en los estudios de A. Schlatter, si Mahoma es un apóstol judeocristiano con vestiduras árabes.

A. Harnack, el mejor conocedor del dogma e historiador del cristianismo primitivo, aseguró ya en 1877 que «el islam es una adaptación de la religión judía transformada ya antes por el judeocristianismo primitivo, y ello llevado a cabo en suelo árabe por un gran profeta [...]. Gracias a la rigurosas acentuación de la unicidad de Dios y al rechazo del uso de las imágenes; en resumen gracias a la simplicidad en que reapareció la religión espiritual, el islam era rotundamente superior a aquel cristianismo con su doctrina trinitaria, que sólo sublimes sabios eran capaces de entender como monoteísmo, y su culto mágico con todos sus accesorios. Ante tan liberadora reducción del monoteísmo no pocos cristianos aceptaron al nuevo profeta, máxime cuando podían seguir venerando a Abraham, a Moisés y a Cristo.»

El gran historiador del dogma había detectado elementos judeocristianos en el islam, del judeocristianismo gnóstico, concretamente de la secta de los elhesaítas, que defendían un estricto monoteísmo y que rechazaban la doctrina eclesiástica de la hipóstasis y de la filiación divina.

Como escribió H.-J. Schoeps, también aducido por H. Küng: «El judeocristianismo ha desaparecido en la Iglesia cristiana, pero se ha conservado en el islam, y cuando menos en algunos de sus impulsos más serios, llega hasta nuestros días.» H. Küng, por su parte, afirma que «en el concepto que Mahoma tiene de Jesús vuelven a salir a la luz de la historia tradiciones judeocristianas reprimidas, menos preciadas y olvidadas en la Iglesia helenística [...]. Mahoma recogió la historia de Jesús tal como circulaba entonces por Arabia y la interpretó a su modo [...]. La cristología de Mahoma no debe andar muy lejos de la cristología de la Iglesia judeocristiana.» H. Küng señala varios puntos de contacto con la cristología de estos judeocristianos, como los ebionitas que aceptaban el nacimiento virginal de Jesús pero no su preexistencia, exactamente como el Corán. Los tres primeros evangelistas no conocen la preexistencia de Jesús. Las expresiones de Lucas en los Hechos de los Apóstoles, que remontan a la vieja tradición que subordina a Jesús totalmente a Dios, con expresiones como «Siervo de Dios», «Cristo de Dios», «Elegido de Dios», «Resucitado por Dios», etc., podían ser aceptadas plenamente en la fe monoteísta judía o musulmana.

El Corán insiste en el título «siervo» referido a Jesús, que fue la forma cristológica de la cristiandad sirio-semita que Mahoma desarrolló. En el Nuevo Testamento no hay huellas claras de la doctrina de la trinidad, rechazada por Mahoma, que era docetista. Creían que Jesús sólo había sufrido en apariencia, como los docetistas contra los que lucha Ignacio de Antioquía a comienzos del siglo II en sus cartas a los tralianos y a los esmirniotas.



Escenas de la vida de Pablo: el apóstol discutiendo con filósofos paganos en la parte superior; en el centro, después del naufragio de Malla arroja al fuego una víbora que le ha mordido en la muñeca; debajo, el padre de Publio, a la derecha, y un segundo varón presentan a dos inválidos.

Pablo era oriundo de una de las ciudades del oriente más helenizadas, Tarso, encrucijada de culturas, de razas y de religiones. Era ciudadano romano. Pablo era de carácter apasionado y temperamental. Participó en la lapidación de Esteban. A las puertas de Damasco sintió la llamada de Jesús de Nazaret, que Pablo describe como visión del Jesús resucitado. Él insiste en el prólogo de sus cartas en la idea de llamamiento y revelación, que trasformaron radicalmente su personalidad. Criado en Tarso, fue alumno de Gamaliel y educado en la ley de los padres. Perteneció a la tribu de Benjamín y fue fariseo. Persiguió a los cristianos, a los que mandó encarcelar. El sumo sacerdote y el Gran Consejo le dieron unas cartas para ser entregadas en Damasco, hacia donde se dirigió pasando por Arabia.

La predicación de Pablo se basaba en la revelación de Cristo. La misma revelación que había provocado una meditación y un reposicionamiento de sus propias convicciones.

Pablo tuvo necesidad de un nuevo lenguaje como vehículo de nuevos contenidos. Se siente en la necesidad de evangelizar. Las llamadas cartas pastorales no son de Pablo. En ellas se exponen normas y propuestas del propio Pablo, como la necesidad de instaurar una jerarquía, reflejo de la Torá, un consejo de ancianos, obispos y diáconos.

Dos escritos paulinos, la Carta a los Colosenses y la Carta a los Efesios, son ejemplos de su pensamiento y frutos de sus reflexiones. La primera de ellas es un himno cristológico, la piedra maestra de su pensamiento sobre Cristo. Éste es luz, imagen y progenitor de toda la creación. Cristo cósmico, Cristo cabeza del cuerpo que es la Iglesia, Cristo

redentor y primogénito. Por su parte, la Carta a los Efesios es un himno donde se relata todo el plan de Dios y todas sus bendiciones. La Iglesia es el cuerpo de Cristo.

Pablo es el primer gran teólogo de la Iglesia primitiva. Su mensaje es el resultado de una revelación personal. Aportó grandes novedades al discurso cristiano, producto de su experiencia y de su procedencia, Tarso de Cilicia, crisol de culturas y puente entre Oriente y Occidente. El mensaje evangélico de Pablo hace cuatro grandes aportaciones, según A. Piñero: El valor de la ley (fue cuestionado por los helenistas, y seriamente dañado, por la aceptación de Jesús como mesías); la interpretación de su muerte como sacrificio expiatorio; la Nueva Alianza por la muerte de Jesús, y la exigencia de una obediencia radical a su mensaje. Estas ideas también perjudicaban gravemente al templo como institución.

Pablo hizo un replanteamiento radical acerca del valor de la ley. Admitió con matizaciones el acuerdo del concilio apostólico de Jerusalén. Pablo propuso que la salvación sólo podía llegar mediante la gracia divina que puso al alcance del hombre la muerte del mesías/Cristo crucificado. A pesar de esta conclusión personal, mantuvo una postura bastante acorde con el concilio de Jerusalén. En la Carta a los Gálatas su postura es aún más radical: la salvación del hombre pecador, ni siquiera en el caso de los judíos, no se opera por el cumplimiento de la ley sino sólo por la fe en Jesús.

Esta tesis se basa en la exégesis de la promesa hecha a Abraham, que demostró su fe. La revalorización de la fe debe tomarse como muestra del avance del cristianismo helenístico apenas unos años después de la muerte de Jesús. Este pensamiento radical de Pablo es suavizado en su Carta a los Romanos, donde se contemplan los aspectos positivos de la ley. Hay una contradicción al mantener que el cumplimiento de la ley es incompatible con la rehabilitación por la fe, ambigüedad explicable quizá porque para Pablo no existe incompatibilidad entre fe y obras. En la citada Carta a los Romanos no distingue claramente lo que «puede ser» y lo que «es» válido para los judíos.

La segunda gran novedad del pensamiento paulino es la transformación del mensaje de Jesús, sobre la inminencia del Reino de Dios, en un mensaje de salvación universal, pero ya iniciado en la comunidad helenística. Pablo habla del acto salvador de Dios por la muerte voluntaria de Jesús, válido para toda la humanidad. Al éxito del cristianismo contribuye la transformación del anuncio del Reino de Dios en una efectiva salvación universal por la fe en Cristo.

Este «cambio de acento», como lo llama A. Piñero, hizo confluir la imagen de Jesús con aquellas de las divinidades-hijo de las religiones mistéricas y que comportaban una misión salvífica. Pablo proclamaba a Jesús como el verdadero Redentor que desbancaba a otra figuras o personajes de las religiones mistéricas. Jesús podía ser perfectamente aceptado por los fieles de las religiones mistéricas, aunque no sean muy pertinentes los paralelos estrictos entre los mitos de las religiones mistéricas y el cristianismo. Éste ofrecía una contrapartida a las aspiraciones religiosas de las masas, al expresar su propia cosmovisión religiosa en conceptos comunes a las religiones mistéricas, como la promesa de su muerte y resurrección, el bautismo como iniciación, la comunicación con la divinidad a través de la eucaristía o Cristo salvador universal por su muerte expiatoria. Señala acertadamente A. Piñero que un discípulo de Pablo, el autor de la Carta a los Efesios, presenta una de las más profundas verdades del cristianismo, y más atractivas para las gentes, cual es el misterio del plan salvífico de Dios, en el que tienen sitio los gentiles, el misterio de la persona de Cristo y de la unión de Cristo con su Iglesia.

La tercera gran aportación de Pablo es que resaltó la figura de Cristo como divi-

na. Aceptó la personalidad divina de Jesús como ser procedente de Dios. A Pablo no le interesan los aspectos históricos de Jesús. Pablo debió ser, posiblemente, el primer personaje que sostuvo que Jesús era no sólo Hijo de Dios desde el bautismo o resurrección, sino que era hijo preexistente de la divinidad, como se afirma en Gal 4,4-5 y en el himno a Cristo de la Carta a los Filipenses 2,6-11:

> El cual, siendo de condición divina
> no retuvo ávidamente
> el ser igual a Dios.
> Sino que se despojó de sí mismo
> tomando condición de siervo
> haciéndose semejante a los hombres
> y apareciéndose en su porte como hombre;
> y se humilló a sí mismo,
> obedeciendo hasta la muerte
> y muerte de cruz.
> Por lo cual Dios le exaltó
> y le otorgó el Nombre,
> que está sobre todo nombre.
> Para que al nombre de Jesús
> toda rodilla se doble
> en los cielos, en la tierra
> y en los abismos,
> y toda lengua confiese
> que Cristo Jesús es SEÑOR
> para la gloria de Dios Padre.

En la Primera carta a los Corintios 8,6, Pablo atribuye a Cristo un papel de mediador en el acto de la creación.

Pablo recibió estos teologúmena de la comunidad helenística, probablemente de Antioquía, pero que él difundió.

Pablo también incorpora a la evolución del cristianismo motivos y expresiones de corte gnóstico, aunque los paralelos que se pueden aducir son de fechas posteriores. De tintes gnósticos o platonizantes es la antropología que distingue en el ser humano cuerpo, alma y espíritu, que utiliza Pablo en su contraposición hombre terreno / hombre espiritual.

La idea de que el hombre vive rodeado de ángeles y demonios, seres favorables o enemigos, se documenta en el judaísmo, en la religiosidad helenística y en las religiones mistéricas. Las expresiones de Pablo están más cercanas a las utilizadas en el siglo II por los gnósticos. En Pablo hay una oposición entre luz y tinieblas, enemigos enfrentados permitidos por Dios.

Otra aportación fundamental de Pablo, idea que también aparece en los gnósticos, es la igualdad entre el redentor y los redimidos. Por esta homologación la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo. El salvador ha iniciado el retorno celeste y lo harán también quienes le sigan.

JUAN

Juan es una pieza clave para entender el cristianismo primitivo. Su Evangelio es enigmático y se diferencia de los otros tres. Muestra un retrato distinto del Jesús de Marcos, Mateo, y Lucas. Es importante conocer las posibles influencias del pensa-

miento de Juan. En muchos aspectos el cuarto Evangelio está mejor informado que los anteriores. El Jesús de Juan parece pertenecer al mundo helenístico del siglo II. La finalidad del Evangelio de Juan es llevar a los lectores a la fe o confirmarlos en ella. Este Evangelio muestra la existencia de una persona divina, como señala D. A. Black, cuya función es mostrar a Dios. Pertenece a la esencia del cuarto Evangelio el hecho que la palabra eterna se hiciera carne, que fuera la vida de un ser humano real. La verdad eterna está ligada a los hechos históricos.

Los temas fundamentales del Evangelio de Juan son: Cristo es la Palabra de Dios a la humanidad. Jesús es la palabra creadora y reveladora de Dios. Cristo es la fuente de vida y el salvador del mundo.

El prólogo joánico insiste en el testimonio y en la fe en Cristo. Los que se ponen en contacto con la doctrina de Jesús, o permanecen en el pecado y se condenan o reciben la vida eterna. Para salvarse es necesario huir del pecado del mundo.

El cuarto Evangelio insiste en que Cristo es la fuente de la verdad. Jesús revela al verdadero Dios. El mundo es el lugar del pecado y del diablo. La revelación de Jesús es un acto de amor divino.

Juan rechaza el docetismo. La humanidad de Jesús es real; no se puede interpretar a Jesús por el mito gnóstico del redentor, que es de fecha posterior. Es muy discutible que el gnosticismo sea la fuente del dualismo joánico, que hunde sus raíces en conceptos del Antiguo Testamento y en la época helenística.

Capítulo V

Estructura social del cristianismo primitivo

J. M. Blázquez

¿La escoria de la sociedad o clase media?

Jesús eligió a los doce entre pescadores y algún publicano, quien desempeñaba un oficio totalmente desprestigiado por su rapacidad en la recaudación de las contribuciones. Jesús había arremetido contra los ricos, y Pablo escribió en la Primera carta a los Corintios:

> Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios, lo que no es, para reducir a la nada a lo que es.

El historiador Tácito, al referirse a la acusación de Nerón del incendio de Roma, afirma que los cristianos «eran aborrecidos por sus vicios», calificándolos de perniciosa superstición que odia a la humanidad. El texto puede referirse a gentes pertenecientes al *lumpen* de Roma. La idea de la baja extracción social del cristianismo de Pablo es ya vieja. Liedmann, a comienzo de este siglo, defendió que los nombres citados por Pablo a final de su Carta a los Romanos son típicos de esclavos o de libertos. Los historiadores marxistas han defendido la ínfima extracción social del cristianismo primitivo. Deissmann, después de estudiar la lengua de los papiros y los *ostraka* cristianos, confirmó que los autores de los libros del Nuevo Testamento pertenecían a las clases inferiores. Es distinto el caso de Pablo, que era ciudadano romano y ejercía el oficio de tejedor de lonas o de alfombras. Su lengua no era totalmente vulgar. Deissmann opina que Pablo estaba vinculado a las clases medias e inferiores. El tema ha sido considerado por W. A. Meeks, de la Universidad de Yale. La opinión prevalente es que las primeras comunidades cristianas pertenecían a gentes pobres. En los últimos decenios se ha llegado a conclusiones diferentes a las de Deissmann. Se ha dado importancia a los lazos de *amicitia* y clientela. E. A. Judge defiende que el «cristianismo fue un movimiento que los patronos locales patrocinaban en su propio ascenso, en compañía de cuantos tenían vínculos sociales de subalternos». Para R. M. Grant, el cristianismo actuó necesariamente a partir del vértice. Concluye que el cristianismo más primitivo no debe verse «como un movimiento proletario de masas, sino como un reagrupamiento de células más o menos sobrantes, formadas en gran parte de gentes que procedían de la clase media».

W. A. Meeks recoge otras opiniones sobre el particular, como la de Malherbe, quien defiende que el grado de instrucción, y también probablemente el nivel social de Pablo y de, al menos, algunos de los miembros de sus comunidades, eran más alto de lo que se había supuesto. G. Theissen ha estudiado la estratificación social en las comunidades paulinas, principalmente en Corinto. En esta ciudad se mencionan personajes importantes, que pertenecen a un nivel social y económico relativamente alto. La Iglesia —señala este autor— estaba estratificada. Los conflictos que se conocen en la Iglesia de Corinto se producían casi siempre entre gentes de niveles sociales diferentes; las tensiones, también a nivel individual, surgían del roce y desavenencias propias de una sociedad jerarquizada y una comunidad que tendía a la igualdad.

Onomástica en las Cartas de Pablo

En las Cartas de Pablo y de sus discípulos, excluyendo las pastorales, se mencionan sesenta y cinco individuos. Algunos se citan también en los Hechos de los Apóstoles. Entre ambos libros suman un total de ochenta nombres masculinos de los que se desconoce su rango social, como Arquipo de Colosas, Aristarco, Epafras, Epafrodito de Filipos, etc. De una treintena de personajes se tiene algún indicio de su estatus social. Algunos tienen nombres latinos y viven en colonias romanas, como Acaico, Fortunato, Quarto y Lucio, todos en Corinto, y Clemente de Filipos. Sus familias pertenecían al núcleo originario de colonos y desempeñaron las primeras magistraturas. Los nombres griegos de Evodia y Sintique de la Carta a los Filipenses sugieren personajes que ejercían actividades comerciales en Filipos y que tenían la condición de metecos. Son mujeres con suficiente independencia. Tercio, de la Carta a los Romanos, tiene nombre latino, y ejercía la profesión de escriba. Lucas tiene nombre latino, y era médico, según la Carta a los Colosenses. Generalmente los médicos eran esclavos.

Los viajeros tenían medios económicos suficiente para costearse el desplazamiento; otras veces viajaban por cuenta de sus patronos, como los esclavos y libertos, o como los agentes de la familia de Cloe citados en la Primera carta a los Corintios, y Ampliato de la Carta a los Romanos, a quien Pablo conoció en Oriente. Andrónico y Junia procedían de Oriente. Se trata probablemente de un matrimonio (al igual que Aquila y Prisca; que Filológo y Julia, mencionados en la misma carta) y ambos serían, en razón de su onomástica, libertos. Otros hombres mencionados, como Epéneto o Ampliato, parecen ser de origen servil.

Silvano, mencionado varias veces en los Hechos de los Apóstoles y compañero de viaje de Pablo, es uno de los jefes de la comunidad de Jerusalén, y era un profeta. Gayo, de la Primera carta a los Corintios, lleva un *praenomen* romano. Tenía una casa lo suficientemente amplia para reunir a toda la comunidad cristiana de Corinto. Crispo era un personaje prestigioso de la comunidad judaica y probablemente disponía de cierta solvencia económica, pues era archisinagogo. Quizá también Estéfanas pertenecía a una familia acomodada, familia que fue la primera en convertirse en Acaya. Tenía cierta independencia de movimientos, pues viajó con Acaico y Fortunato a Éfeso en busca de Pablo. Es posible que la comunidad de Corinto pagara el viaje. Los favores prestados por Estéfanas a los cristianos de Corinto parecen ser los típicos de un patrono. Erasto era ecónomo de la ciudad, cargo público de cierta importancia cuya función era la teneduría de libros, la contabilidad y administración de la ciudad, puesto que desempeñaban generalmente los esclavos públicos.

En Corinto, Pablo encontró a Prisca y Aquila. La comunidad cristiana se reunía en su casa. Aquila procedía de una familia judía del Ponto. El matrimonio fabricaba tiendas, oficio bajo pero no humilde. Ambos nombres son romanos.

Normalmente el nombre de la esposa antecede al del marido, lo que puede ser indicio de un estatuto superior de la mujer sobre el varón. La gente de Cloe, de la Carta a los Corintios, son esclavos o quizá libertos que llevan a Éfeso noticias de Corinto. Podría tratarse de una familia establecida en Corinto, con negocios en Éfeso, o viceversa.

Onésimo era un esclavo fugitivo. Su patrono era Filemón, que tenía una casa donde se reunía la comunidad cristiana, y habitaciones para huéspedes. Era, pues, patrono de los cristianos. Tenía, por lo menos, un esclavo; Appia parece ser la esposa de Filemón.

Febe es recordada como diaconisa y *prostatis* de la Iglesia de Cencreas, que protegió a muchos, incluido Pablo. El segundo término indica el rol de presidenta o patrona. No se conoce su estatus social. Era una dama rica, y posiblemente fue a Roma con motivo de sus negocios llevando la carta de Pablo. La madre de Rufo, también citada en la Carta a los Romanos, era protectora de Pablo, por lo que hay que suponer su solvencia económica. La madre de Marco, según los Hechos de los Apóstoles, poseía una casa en Jerusalén donde se reunían los cristianos.

Bernabé era el jefe de la comunidad cristiana de Antioquía antes de la conversión de Pablo. Bernabé y Pablo se mantenían del trabajo de sus manos: eran artesanos itinerantes. Bernabé poseía un campo; lo vendió y entregó el dinero de la venta a los cristianos de Jerusalén, según los Hechos de los Apóstoles. Era levita y procedía de una familia asentada en Chipre. Apolo, según el mismo libro, era un judío de Alejandría, elocuente y conocedor de las Sagradas Escrituras; gozaba de buena posición económica, pues podía fácilmente viajar. En Tesalónica se convirtieron algunas damas griegas de la aristocracia, según los Hechos de los Apóstoles; y en Atenas, un miembro del Areópago, según la misma fuente.

Pablo se mueve a veces en medio de un ambiente elevado. El procónsul de Chipre, Sergio Paulo, reunió a Bernabé y a Pablo y se convirtió. El procurador romano Félix entró en conversaciones con el apóstol, y el rey Agripa quedó impresionado de los argumentos de Pablo. El personaje más importante de Malta hospedó a Pablo, quien curó a su padre. En Antioquía, Manahén era compañero de infancia de Herodes Agripa, y también cristiano. Los asiarcas de Éfeso eran amigos de Pablo; aunque este dato, en opinión de W. A. Meeks, puede tratarse de una mención marginal, sin indicios claros de que se hicieran cristianos. También hubo alguna conversión de altos cargos de la administración. Felipe, según los Hechos de los Apóstoles, bautizó a un eunuco etíope, alto funcionario de Candaces, reina de Etiopía, que estaba al cargo de sus tesoros. El Erasto que junto a Timoteo actuaban de ayudantes de Pablo, no es ecónomo de Corinto. De Sópatro de Berea, de Trófimo de Éfeso, también del grupo de Pablo mencionados en los Hechos, se desconoce su estatus social. Gayo de Macedonia tiene nombre latino, y viajaba con Pablo, al igual que Segundo de Tesalónica y Gayo de Derbe. Debían ser patronos o huéspedes de Pablo y de sus compañeros. Es interesante la figura de Lidia, comerciante de púrpura de Tiatira, que alojó en su casa a Pablo y a Silas. Debía ser rica y disponer de una casa grande. Se hizo bautizar en Filipos con su familia.

Jasón hospedó a los misioneros en Tesalónica; por ello se le hizo responsable de un motín provocado por la presencia de Pablo y Silas, y hubo de pagar una fianza. Era gentil; tenía casa y bienes.

Ticio «el Justo» poseía una casa contigua a la sinagoga de Corinto. Adoraba al verdadero Dios. En su casa se hospedaron Pablo, Silvano y Timoteo una vez que fueron arrojados de la sinagoga. Seguramente era ciudadano romano a juzgar por su nombre. Pertenecía al grupo latino que controlaba la colonia. No se sabe si Jasón y Ticio «el Justo» se bautizaron.

Estos datos de las cartas paulinas y de los Hechos de los Apóstoles, analizados últimamente por W. A. Meeks, proporcionan algunos datos sobre el nivel social de los cristianos de las comunidades paulinas. Afloran algunos rasgos generales y conjeturas que, ciertamente, no son concluyentes pero indican tendencias.

El profesor americano ha estudiado también los indicios indirectos. Pablo menciona los santos de la casa del César, que saludan a los filipenses cuando él estaba en prisión. Se desconocen sus nombres y su número. La carta debió ser escrita probablemente en Roma. Los miembros de la familia del César podían ser esclavos, libertos o un grupo mixto de ambos. Tampoco se conoce su jerarquía, pues sus oficios oscilaban desde los puestos más humildes hasta los altos cargos en la administración. Teníán grandes posibilidades de ascender en la escala social. Ya en las Cartas de Pablo se han encontrado menciones a esclavos (Onésimo, que no era cristiano) o dueños (Filemón, Appia y posiblemente Cloe) de esclavos. En las cartas escritas a nombre de Pablo, al igual que las escritas a nombre de Pedro, se mencionan esclavos. En la Carta a los Colosenses la exhortación se dirige a los esclavos y a los patronos. Exhortaciones parecidas se leen en la Carta a los Efesios.

En las cartas paulinas se mencionan artesanos libres. En la Carta a los Tesalonicenses, Pablo recomienda «ocuparse de los asuntos propios y trabajar con vuestras manos, como os lo tenemos ordenado». De esta frase parece deducirse que la mayoría de los cristianos de Tesalónica eran artesanos especializados o no. Estas amonestaciones se encuentran en los moralistas greco-romanos, principalmente en Dión Crisóstomo. Expresiones parecidas se hallan en la Carta deuteropaulina de los de Éfeso. En la Segunda carta a los Tesalonicenses se queja Pablo de que algunos cristianos se niegan a trabajar.

Hay también menciones al dinero, como la colecta para los cristianos de Jerusalén. En la Primera carta a los Corintios 16,1, se lee:

> En cuanto a la colecta en favor de los santos (de Jerusalén) haced igualmente vosotros tal como mandé a las iglesias de Galacia. Cada primer día de semana cada uno de vosotros poned aparte por vuestra cuenta lo que consigáis ahorrar, para que, cuando yo vaya, no haya que andar entonces con colectas.

Este párrafo indica que los cristianos, si no ricos, disponían de ciertas cantidades de dinero excedente. Lo mismo se deduce de una limosna, que según las posibilidades de cada uno, se envió a los hermanos que vivían en Judea, según los Hechos de los Apóstoles.

El donativo a los pobres de Jerusalén debía ser importante, como se desprende de la embajada organizada para llevarlo. Expresamente se dice que era una cantidad importante. Pablo recuerda la generosidad de los cristianos de Macedonia como respuesta a su invitación. El apóstol habla de la «extrema pobreza» de los cristianos de Macedonia, frase un tanto exagerada pues Pablo aceptó varias veces dinero de los macedonios. Pablo aconseja a los de Corinto que den limosna «a tenor de lo que cada uno posee», lo que indica una gradación de fortunas. Pablo compara la abundancia

en que viven los cristianos de Corinto con la pobreza de los de Jerusalén. Los corintios sufragaban los planes y los gastos de viaje de Pablo, por eso se quedó con ellos algún tiempo.

Entre los cristianos de Corinto se realizaban transacciones comerciales y financieras, que motivaban no pocas discusiones.

Pablo utiliza en las cartas un lenguaje comercial a veces para referirse a las relaciones entre él y la comunidad o para hacer razonamientos teológicos, como en aquella ocasión de la Carta a los Colosenses donde califica el sacrificio de Cristo en la cruz como un acto que «canceló la nota de cargo que había contra nosotros» y en la Carta a los Filipenses se dice: «Lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida: cuando salí de Macedonia ninguna Iglesia me debe, sino vosotros solos [...] no es que yo busque el don, sino que busco aumentar los intereses en vuestra cuenta.» Frases como éstas permiten sospechar que Pablo se dirige a mercaderes y comerciantes, a gentes que entienden de los negocios.

De los conflictos que estallaron dentro de la comunidad de Corinto se puede obtener algún dato útil sobre la estratificación social de los cristianos. La división estaba entre los que eran relativamente ricos y los pobres, lo que indica la diversidad económica de los miembros de esta iglesia.

La comunidad de Jerusalén estaba compuesta, en origen, por gentes con cierto poder económico, pues como cuentan los Hechos de los Apóstoles, «todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común, vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el importe entre todos, según las necesidades de cada uno». El mismo libro cuenta el caso de fraude del matrimonio formado por Ananías y Sáfira, quienes vendieron una propiedad, y, cerrado el trato, sólo entregaron a los apóstoles parte del importe, por lo que fueron castigados por Dios.

SITUACIÓN SOCIAL DE LA MUJER

En Corinto era materia de litigio el estatuto de la mujer. Cuando el apóstol habla de que la mujer ha de cubrirse la cabeza al orar o profetizar, viene a decir que la cabeza de la mujer es el hombre, y reflejo del hombre, que fue creada por razón del varón, «la cabellera de la mujer es a menudo de velo [...] las mujeres cállense en las asambleas, estén sumisas». Si quieren aprender algo que pregunten a sus propios maridos en casa. Ya se ha recordado que las cartas paulinas mencionan a las mujeres como cabezas de familia, se dedican al comercio, disponen de riquezas propias, viajan en compañía de sus esclavos y ayudantes. Algunas se bautizaron sin el permiso de sus maridos. Otras desempeñaron el mismo papel que los varones en las comunidades cristianas. También oraban y profetizaban. Varias colaboraron con Pablo en la predicación del evangelio.

En Corinto había matrimonios en los que sólo era cristiano (o cristiana) uno de sus miembros. En la Carta a los Romanos (16), Pablo envía saludos a ocho mujeres junto a dieciocho varones: María, que ha trabajado mucho por vosotros; Trifena y Trifosa, que se han fatigado en el Señor; Perside, que ha trabajado tanto en el Señor; la madre de Rufo, a la que llama madre suya; Julia, posible esposa de Filólogo, pues se la nombra en su compañía; la hermana de Nereo. Todas debieron prestar importantes servicios a la comunidad y a Pablo. A. Harnack cree que también deben ser cristianas, probablemente, en época apostólica, Pomponia Graecina, en Roma, citada

por Tácito en los *Anales*. Al frente de la cabeza de Colosas se encontraba una mujer de nombre Ninfa. En la Carta a los Filipenses se leen los nombres de dos mujeres, Evodia y Sintique, que habían cooperado en la fundación de la Iglesia, y quizá la dirigían, siendo esto posible motivo de controversia. Pablo quiso mantenerse neutral en este conflicto.

Los Hechos de los Apóstoles también recogen nombres de mujeres cristianas: María, la madre de Marco, en cuya casa se reunían diariamente los cristianos. La conversión de mujeres se menciona a la par de la de los hombres: Tabita en Joppe; Lidia en Filipos; Damariade en Atenas, recordada junto a Dionisio el areopagita; las cuatro hijas de Filipo, que eran profetisas. Priscila en compañía de su esposo evangelizaron en Corinto, Éfeso y Roma, instruyendo en la doctrina cristiana a Apolo. En Tesalónica Pablo convirtió a no pocas mujeres principales (Hch 17,4). El Apocalipsis de Juan menciona a una profetisa cristiana de nombre Jezabel, que corrompía la comunidad. En la carta de Clemente Romano, escrita hacia el 97, el autor anónimo intenta mantener a las mujeres dentro de la vida doméstica. Plinio el Joven menciona a cristianos de ambos sexos.

En el folleto novelesco, pero antiguo, titulado *Acta Pauli* se recogen varios nombres de mujeres: Theonoe, profetisa de Corinto; Stratonice, de Filipos; Eubulla y Artemilla de Éfeso, y Tecla de Iconio, a quien la leyenda hizo compañera sentimental de Pablo (además de Falconila, Trifena, Feocleia y Lectra).

Los Hechos de los Apóstoles están plagados de conversiones de damas, aristocráticas o plebeyas. Los intelectuales, acérrimos enemigos del cristianismo, como Celso (Orígenes, *Contra Cels.* 3,44) y Porfirio (*Brev. in Ps.* 82) impulsaron la conversión cristiana de las mujeres.

En las escuelas cristianas, como en la de Justino, o la que había en Alejandría, figuran alumnas cristianas; y el *Pedagogo* de Clemente, hacia el año 200, va dirigido también a la instrucción de damas de la alta sociedad alejandrina.

Los apóstoles estaban casados e iban acompañados de sus esposas durante la evangelización (1 Co 9,5).

W. A. Meeks deduce del análisis de los datos, generalmente incompletos, que el nivel social de los cristianos era variado. Están ausentes en la documentación los estratos más altos de la sociedad, y también los más bajos. No se mencionan los aristócratas, los grandes terratenientes, los senadores, los caballeros y los decuriones (salvo quizá Erasto), ni tampoco pobres de solemnidad, como braceros y artesanos dependientes de otras personas. El cristianismo paulino está formado, fundamentalmente, por gentes de la ciudad, motivo por el que no vemos en sus obras campesinos o jornaleros, ni esclavos dedicados a la agricultura. Sin excluir a los esclavos urbanos, la mayoría de los cristianos parecen ser artesanos independientes o pequeños comerciantes. Varios poseen esclavos y casas. Pueden costear sus viajes, lo que indica cierto nivel de solvencia económica y social. En cada comunidad se mezclaban gentes de distinto nivel social. También había cristianos entre la *familia Caesaris*, libertos y descendientes de libertos.

Extracción social del cristianismo en el siglo II

Los escritores tanto paganos como cristianos han dejado en sus obras datos sobre la extracción social de los cristianos del siglo II.

Los primeros datos cronológicos se leen en la citada carta del gobernador de Biti-

nia, Plinio el Joven (*Ep.* 10,96). En ella se afirma que hay entre los cristianos muchachos, gentes mayores y ciudadanos romanos. El número de cristianos era grande, pues había muchos, de toda condición y de uno y otro sexo. Puntualiza Plinio el Joven que el contagio de esta superstición ha invadido no sólo las ciudades, sino hasta las aldeas y los campos, y que los templos paganos estaban vacíos. Cristo murió hacia el año 30 y, por tanto, habían transcurrido tan sólo unos ochenta años.

El historiador Cornelio Tácito comenzó a redactar sus *Anales* en el año 116. En ellos describe los sucesos acaecidos entre la muerte de Augusto y la de Nerón. Al describir el incendio de Roma sucedido en tiempos de Nerón, el historiador afirma que:

> con el fin de extirpar el rumor [de que el incendio había sido ordenado], Nerón se inventó unos culpables y ejecutó con refinadísimo tormento a los que, aborrecidos por sus infamias, llamaba el vulgo cristianos. El autor de este nombre, Cristo, fue mandado ejecutar con el último suplicio por el procurador Poncio Pilato durante el mandato de Tiberio, y reprimida la perniciosa superstición, irrumpió de nuevo no sólo por Judea, origen de este mal, sino por la Urbe [Roma] misma, donde confluye y se celebra cuanto de atroz y vergonzoso hay por doquier. Así pues, se empezó por detener a los que confesaban su fe, luego, por los indicios que éstos dieron, toda una ingente muchedumbre quedó invicta, no tanto del crimen del incendio, cuanto del odio al género humano [...]. De ahí a los merecedores de los últimos suplicios se les tenía lástima.

Cree Tácito que los cristianos son el *lumpen* de la sociedad romana y que odiaban al género humano, por eso el chivo expiatorio estaba muy bien buscado. Eran odiados por sus infamias, que el historiador romano las juzga verdades.

Sin embargo, el texto más significativo sobre la baja condición social del cristianismo primitivo y su procedimiento de proselitismo procede del intelectual Celso. Dice así:

> Entre ellos [los cristianos] se dan órdenes como éstas: nadie que sea instruido se nos acerque, ningún sabio, nadie prudente, todo esto es considerado entre nosotros como malo. No, si alguno es ignorante, si alguno insensato, si alguno inculto, si alguno tonto, venga con toda confianza. Ahora bien, al confesar así que tienen por dignos de su dios a esta ralea de gentes, bien a las claras manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, a plebeyos, a estúpidos, a esclavos, a mujerzuelas y a chiquillos [...]. No, pero si atisban en alguna parte un grupo de niños, de mozos o de gente grosera, allí implantan sus reales, estacionan sus industrias y se hacen admirar. Sucede lo mismo en el seno de las familias. Se ven cardadores de lana, zapateros, bataneros, gente de la más suprema ignorancia, desprovistas de toda educación, que en presencia de sus maestros, hombres con experiencia y adoctrinados, se cuidan de abrir la boca; mas sorprenden a la vez, en privado, a los niños o a las mujeres, que no tienen gran entendimiento, y se ponen a hacerles creer maravillas. Sólo en ellos deben tener confianza [...]. Los desvergonzados no dejan de excitar a los niños a sacudir el yugo, insinuando que nada quieren enseñarles delante de sus padres o preceptores para no exponerles a la brutalidad de esa gente corrompida que les mandaría castigar. Los que aprecian la verdad que dejen padres y maestros, y vengan con las mujeres y los niños al gineceo o a la tienda del zapatero, para así aprender la vida perfecta. Así es como se las arreglan para captar adeptos [...]. Escuchemos ahora a qué canalla invocan los cristianos en sus ceremonias y misterios: quien es pecador, quien carece de inteligencia, quien es débil de espíritu, en una palabra, quien es miserable, que se aproxime. El reino de Dios le pertenece.

Retrata Celso en este párrafo la baja condición social del cristianismo primitivo y el método de captación a través de los artesanos de baja estofa, entre niños y mujeres. Para Celso, el cristianismo sólo ha conquistado gentes pobres, aunque admite que hay entre ellos personas «equilibradas» e inteligentes.

Tertuliano acepta que el cristianismo estaba formado en gran parte por gente de la clase baja, y está orgulloso de ese hecho. Poco antes o poco después de publicar Tertuliano su *Apología*, se hizo pública la única apología cristiana escrita en latín y en Roma. Se trata del diálogo llamado *Octavio*. Su autor se llama Minucio Félix. El diálogo tiene por escenario la ciudad de Roma. En él intervienen tres personajes: el abogado y autor Marco Minucio Félix y sus dos amigos, el cristiano Octavio y el pagano Cecilio. Este último escribe

> que una facción miserable [los cristianos], prohibida por la ley y gavilla de desesperados, asalten como bandidos a nuestros dioses. Gentes que forman una conjuración sacrílega de hombres ignorantes, de la última hez de la plebe, y mujercillas crédulas, fáciles de engañar con la misma facilidad de su sexo, que se juntan en conciliábulos y se ligan entre sí por ayunos solemnes y comidas inhumanas, es decir, antes por un sacrilegio que por un sacrificio; casta que ama los escondrijos y huye de la luz, muda en público. Desprecian como sepulcros nuestros templos, miran con horror a nuestros dioses, se mofan de nuestro culto, se compadecen de los miserables, de nuestros sacerdotes; rechazan, desarrapados ellos, nuestros honores y púrpuras. ¡Qué maravillosa necedad e increíble audacia! Y ya, como sea la ley que lo peor se propague con extraña fecundidad, favorecidos por la creciente corrupción de las costumbres, vemos cómo por todo el mundo se multiplican los abominables santuarios de esta impía coalición. Tal liga de gentes tiene que ser totalmente arrancada de cuajo y execrada.

Este párrafo confirma la creencia de la plebe en la baja extracción social del cristianismo primitivo, ya señalada por autores anteriores.

Los apologistas cristianos admiten que el componente más numeroso del cristianismo está formado por gentes de ínfimo estatus social. Sin embargo, ya en el siglo II apologistas como Justino, Tertuliano y Clemente de Alejandría, quien menciona en su obra un gran número de autores griegos, aunque quizá de segunda mano, prueban que la religión de Cristo había tocado a gente culta. Los cristianos a los que se dirige Clemente de Alejandría en sus obras son gentes ricas y cultas.

El ambiente urbano del cristianismo primitivo

No sólo Pablo, también los primitivos misioneros cristianos predicaban el evangelio en las ciudades. Fuera de Jerusalén, evangelizaron en Antioquía. Después de la estancia de Pablo tres años entre los nabateos, y tras una consulta con los ancianos de Jerusalén, la ciudad de Antioquía fue el centro de acción, donde organizó el llamado cristianismo judaico y donde estalló el primer choque entre judíos y gentiles. En el decenio posterior a la crucifixión de Jesús, el cristianismo había abandonado la cultura campesina propia de tierras palestinas y se encaminó a las grandes ciudades del Imperio, pues, como escribió Rostovtzeff, el Imperio romano fue una federación de ciudades autónomas. La *pax* de Augusto permitió la libre circulación de hombres y de mercancías en un ambiente de estabilidad y de seguridad. La cul-

tura romana fue una cultura urbana, caracterizada por su cosmopolitismo, con una lengua común.

R. Hock, basado en datos de los Hechos de los Apóstoles, ha calculado que Pablo recorrió unos diez mil kilómetros, además de los colaboradores, que figuran en misiones especiales. Timoteo fue enviado a Tesalónica. Timoteo, Tito y dos hermanos a Corinto. Pablo envía varias embajadas: Fortunato, Estéfanas y Acacio van a Corinto; Epafrodito a Filipos. Otras veces se utiliza a personas que salen de viaje para que transmitan saludos y noticias, como los miembros de la casa de Cloe. En el último capítulo de la Carta a los Romanos se mencionan a varios de estos viajeros, entre los que destacan Febe, de la iglesia de Cencreas, protectora de Pablo y de otros cristianos, que fue hasta Roma con la carta del apóstol. Saluda a veintiséis personajes. Algunos no serían conocidos directamente de Pablo, como los familiares de Aristóbulo y de Narciso. Otros habían emigrado desde oriente, como Epéneto, Prisca y Aquila, oriundos del Ponto, que habían trabajado en Roma, Corinto y Éfeso, y luego nuevamente en Roma. Unos viajaban expresamente para difundir el evangelio; otros predicaban al mismo tiempo que viajaban por otros motivos.

Cuando los misioneros cristianos, como Pablo y Silas, Timoteo y Tito, llegaban a una ciudad, se encaminaban a evangelizar a la sinagoga, y el sábado dirigían la palabra a los fieles. La pertenencia a la sinagoga era para un judío automática, y no había problema de admisión o de inscripción. Sólo podían pertenecer los hebreos y prosélitos. En Alejandría, que es la única ciudad de la que se conservan datos, la comunidad judía, la gerusía o consejo de ancianos representaba a los judíos de toda la ciudad. En Antioquía, en el siglo I, había un arconte de los judíos, que hablaba el griego en la diáspora.

Los judíos participaban activamente en la vida de la provincia. En el teatro de Mileto tenían asientos reservados. Las inscripciones mencionan magistraturas desempeñadas por judíos en Afrodisias, Aemona y Sardes. Esta última ciudad tenía una magnífica sinagoga en el centro de la ciudad, sede de una gran actividad comercial y asiento de escuelas.

De la predicación de Pablo en Iliria no se tiene ningún dato; sí de su actividad en la zona vecina de Macedonia. Las cartas auténticas sólo se refieren al último tercio de su actividad como misionero, y las noticias son fragmentarias. Más sitemática es la narración de los Hechos de los Apóstoles, a partir de la cual es posible trazar las grandes líneas de su predicación combinando los datos de los Hechos a los de las Cartas.

Después de su conversión, Pablo se retiró tres años de Damasco a Arabia, orientada al sur de la ciudad. Pablo encontró allí la hostilidad del etnarca del rey Aretas. A continuación visitó Jerusalén por primera vez. Pablo habla de su predicación en Siria y en Cilicia; participó en el concilio apostólico en una segunda visita a Jerusalén y en este periodo predicó en Chipre, en Antioquía de Pisidia, en las ciudades de Licaonia, de Iconio, Listra y Derbe. J. Knox se inclina a creer que, antes del citado concilio, visitó Galacia, Macedonia, Grecia y Asia Menor. En estas regiones el cristianismo paulino caló hondamente.

Pablo comenzó la predicación de Macedonia partiendo de Filipos, iglesia que contribuyó con sus limosnas para las misiones de Tesalónica, de Acaya, que ayudaron a Pablo durante su estancia en la prisión y favorecieron a los cristianos de Jerusalén. Filipos fue una ciudad fundada por Antonio después de la derrota en este lugar de los asesinos de César, Bruto y Casio, en 42-41 a.C., y en la que el tribuno asentó un grupo de veteranos. Unos once años después, Octaviano reorganizó la co-

lonia con nuevos asentiamientos de veteranos. Prevalecía la actividad agrícola sobre la comercial.

Desde Filipos los misioneros se dirigieron hacia el sur. En Tesalónica se formó una comunidad cristiana, que recibió la más antigua carta conservada de Pablo. Tesalónica estaba asentada en el golfo Termaico, a mitad de camino de la vía Egnacia. Luego siguieron hasta Berea y Atenas, para llegar a Corinto, donde fundó una iglesia. Corinto era el centro comercial más importante de la Grecia romana. Era famosa por sus tintes de púrpura. Tenía una población cosmopolita, y muchos emigrantes constituían una nutrida comunidad judía. El ambiente de la ciudad era griego. Fue refundada por libertos de la casa de César, dándole el rango de colonia romana. Casi la mitad de los personajes citados en el Nuevo Testamento están de un modo u otro vinculados a la iglesia de Corinto. Una comunidad cristiana presidida por Febe, «diaconisa de la iglesia de Céncreas», se localizaba en el puerto exterior de Corinto, y otras comunidades en el interior de Acaya. Pablo, y quizá también sus amigos Prisca y Aquila, evangelizaron en Éfeso, ciudad que posiblemente se convirtió en el eje de la predicación paulina. En Éfeso existía un grupo numeroso de judíos. Josefo ha conservado una serie de edictos emanados de la autoridad romana que garantizaban los derechos de los judíos de Éfeso, como garantizar la exención del servicio militar a aquellos judíos que poseían la ciudadanía romana.

Los Hechos de los Apóstoles no hablan de las comunidades cristianas de la parte occidental de Asia Menor, en las ciudades de Colosas, Laodicea o Hierápolis, famosas por sus lanas, donde existían asociaciones importantes de mercaderes y de artesanos, que reunían a tejedores de lana, a tintoreros, a carpinteros, a fabricantes de vestidos, etc. Los Hechos mencionan tembién un viaje de Pablo a través de Frigia.

Las cartas pastorales ya del siglo II mencionan comunidades paulinas en Éfeso, en Galacia, en Dalmacia, en Tróade, en Corinto, en Mileto, en Creta y en Nicópolis. Todas estas ciudades resultan irregularmente distribuidas a lo largo del arco que va desde el centro de Asia Menor, toca Macedonia y desciende al Peloponeso. Algunas ciudades son modestas, como Filipos, y otras de más importancia como Éfeso o Corinto, que eran colonias romanas. En las colonias, salvo en Filipos y en Corinto, se hablaba el griego. Todas, a excepción de Filipos, eran importantes centros comerciales.

Las misiones cristianas. Los seguidores de Jesús

Los evangelistas Marcos, Mateo y Juan no utilizaron un nombre especial para designar a sus discípulos más próximos. Jesús se refería a sus más allegados como «los doce» o «los doce discípulos». Pablo no habla nunca de «los doce», sino que utiliza el concepto de apóstoles. Se refiere a sí mismo como apóstol de Jesús Cristo, salvo en la Primera y Segunda carta a los Tesalonicenses, la Carta a los Filipenses, y la Carta a Filemón. Está muy orgulloso de su condición apostólica, pues le fue concedida por el mismo Cristo. Son apóstoles los compañeros de misión, como Bernabé y Silvano, pero no sus discípulos o ayudantes. En la Primera carta a los Corintios, Pablo menciona a los apóstoles, a los profetas y a los doctores.

Apóstoles eran, pues, en primer lugar, los doce que conocieron a Cristo. Pablo no se considera inferior a estos. Lucas habla de «los doce», y en los Hechos de los Apóstoles, simplemente «los apóstoles». En esta obra Pablo y Bernabé son considerados apóstoles.

El Apocalipsis de Juan cita a los que se llaman apóstoles sin serlo. En la Primera y Segunda carta de Pedro, éste es llamado apóstol de Jesús Cristo.

En la Primera carta de Clemente los apóstoles son únicamente «los doce» y Pablo. En cambio, en El Pastor de Hermas, el autor en cuatro ocasiones da al término apóstoles un significado más amplio, al igual que la Didaché. Para Ignacio de Antioquía, los apóstoles tienen un sentido restrictivo, «los doce» y Pablo, al igual que posiblemente para Policarpo de Esmirna.

Las tres clases típicas de misioneros de la comunidad primitiva cristiana son: apóstoles, profetas y doctores; que tenían el oficio de predicar el evangelio. Las tres se encuentran en el judaísmo, pero, como observa A. Harnack, no forman una terna.

Apóstoles, profetas y doctores del judaísmo

En el judaísmo los apóstoles se caracterizaban, según Harnack, por estos rasgos: eran personas consagradas y ocupaban un lugar altísimo; se les enviaba a la diáspora para recaudar el tributo debido a la sede central del judaísmo; llevaban cartas; mantenían las relaciones con el centro; transmitían órdenes; ejercían un cierto poder de vigilancia y disciplina; vueltos a la patria, formaban una especie de consejo en torno al de mayor rango, y vigilaban el mantenimiento de la ley y su cumplimiento.

Hay varias similitudes entre los apóstoles judíos y los cristianos. La instrucción judía podía haber servido, en parte, como modelo para el apostolado cristiano, aunque uno y otro muestran diferencias sustanciales. Pablo, de igual modo que los apóstoles del judaísmo, concede gran importancia a la recaudación del dinero para limosnas. Jerusalén se consideró al principio el centro vital del cristianismo, lo mismo que para los judíos.

En tiempos de Jesús había todavía profetas en Israel. Los esenios tenía profetas en su comunidad. Lucas menciona a la profetisa Ana. Juan Bautista era tenido por un profeta, lo mismo que Jesús. Un profeta de Judea, de nombre Ágabo, se cita en los Hechos de los Apóstoles; profetizó a Pablo los peligros que le aguardaban en Jerusalén. Jesús puso en guardia a sus discípulos contra los falsos profetas. Filón se autodenominaba profeta. Y Josefo profetizó a Vespasiano que sería emperador. Josefo menciona a un falso profeta que reunió a unas treinta mil personas a las que había seducido; siendo luego apresado por el procurador Félix. De estos datos se desprende que el profetismo no fue un elemento propio del cristianismo. Los profetas eran la voz de Dios.

Los doctores son bien conocidos en el judaísmo contemporáneo a Jesús. Según Mateo (Mt. 23,6-7) «querían el primer puesto en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, que se les salude en las plazas y que las gentes les llamen Rabbi». Los doctores judíos eran orgullosos y respetados.

Apóstoles, profetas y doctores gozaban de gran prestigio, tanto en círculos judíos como cristianos. Los tres tipos de personajes se mencionan en la Primera carta a los Corintios. Los profetas y doctores de la iglesia de Antioquía se citan en los Hechos de los Apóstoles (13,1). En la Carta a los Efesios (4,11) se habla de apóstoles, profetas, doctores, pastores y maestros. Los obispos y los diáconos, según la Didaché, son relegados a un segundo plano.

En la Didaché, obra de la primera mitad del siglo II, se lee:

Respecto a los apóstoles y profetas, obrad conforme a la doctrina del evangelio. Ahora bien, todo apóstol que venga a vosotros, sea recibido como el Señor. Sin embargo, no se detendrá más que un solo día. Si hubiera necesidad, otro más. Mas si se queda tres días, es un falso profeta.

Este texto no se refiere a los ministros elegidos por cada comunidad, sino a maestros itinerantes, que recibían su ministerios por carisma divino. Apóstoles y profetas eran los verdaderos misioneros y sostenes espirituales de las comunidades. No eran elegidos por la comunidad. Pablo, en la Primera carta a los Corintios, escribe: «Así los puso Dios en la Iglesia, primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros.» A los profetas se les conocía por su predicación orientada a anunciar acontecimientos.

De la Carta de Santiago (3,1) se deduce que el ser doctor era un acto de resolución personal. La comunidad legitimaba su cometido, como el de los profetas. En los Hechos de los Apóstoles, los profetas, y principalmente los doctores, servían a la Iglesia universal con sus carismas, pero podían tener residencia fija, y pertenecer a una determinada comunidad temporalmente o para siempre.

El Pastor de Hermas dedica un largo capítulo (Mand 11) a los falsos y verdaderos profetas. El autor se considera a sí mismo profeta, y recalca la virtud del verdadero profeta. Sin embargo, al referirse a los apóstoles y doctores de la comunidad no menciona a los profetas, sin duda por considerarse uno de ellos. Por lo tanto, Hermas tiene una concepción de apóstoles, profetas y doctores idéntica a la expresada en la Didaché. Son los predicadores del evangelio, y el fundamento de la vida de la comunidad. A estos tres siguen en jerarquía los obispos y los diáconos.

Los escritos de los Hechos de los Apóstoles, la Carta a los Hebreos, la Didaché y El Pastor de Hermas, prueban que las antiguas comunidades cristianas los predicadores del evangelio ocupan el primer puesto y se clasifican en apóstoles, profetas y doctores. Ninguno de estos era ministro de la comunidad. Apóstoles y profetas iban de un lugar a otro. Las comunidades los recibían con respeto. Trabajaban para la Iglesia universal. El modelo de coordinación de las actividades de estos tres personajes no puede explicarse por el modelo judío.

Estos predicadores del evangelio cada vez eran más escasos, hasta el punto que su práctica desaparición dio paso al triunfo del episcopado «monárquico». La primera fase de este proceso se rastrea ya en la Carta a los Efesios, en El Pastor de Hermas y en la Didaché, donde al lado de los apóstoles, de los profetas y de los doctores, se citan los ministros de las comunidades. Se pusieron, como afirma A. Harnack, las condiciones para que los obispos suplantaran a los apóstoles, a los profetas y a los doctores. Policarpo de Esmirna fue celebrado en Asia como doctor apostólico y profético.

A. Harnack era de la opinión que este trípode nació de la Iglesia de Jesús al comienzo de la expansión del cristianismo. Ya al principio de los Hechos de los Apóstoles se habla de profetas cristianos, lo que indica que aparecieron pronto. No está muy claro el origen del tripodio apóstoles-profetas-doctores, del mismo modo que tampoco hay mucha luz al respecto de los orígenes de los obispos, presbíteros y diáconos.

Según la Didaché, los profetas tenían ciertos caracteres comunes con los apóstoles, por una parte, y con los doctores por otra. La pobreza era un requisito necesario para los apóstoles y profetas, según indicaciones del propio Jesús cuando envió a los doce apóstoles de misión (Mt 10,9-10).

Orígenes *(Contra Cels.* 3,9) describió bien las características de la evangelización primitiva:

> Y es así que algunos acometen la hazaña de recorrer no sólo ciudades, sino villas y hasta pequeñas casas de campo para hacer también a otros piadosos para con Dios. Y nadie puede decir que hagan eso por amor de la riqueza, siendo así que hay quienes no toman ni lo necesario para su sustento; y cuando, apremiados por la necesidad, toman algo, se contentan con lo necesario, por más que muchos quieran entrar a la parte con ellos y darles más de lo que necesitan. Acaso actualmente, cuando por la muchedumbre de los que abrazan nuestra doctrina, hay ricos y altas dignidades, y mujeres delicadas y nobles que admiran a los ministros de la palabra, se atreviera alguien a decir quienes se dan, por deseo de vanagloria, a la predicación cristiana; más a los comienzos, cuando los doctores señaladamente corrían gran peligro, no había razonablemente lugar para tal sospecha.

Al igual que el historiador de la Iglesia Eusebio de Cesarea *(HE.* 3,37):

> Efectivamente, muchos de los discípulos de entonces, heridos en sus almas por la palabra divina con un amor muy fuerte a la filosofía, primeramente cumplían el mandato salvador repartiendo entre los indigentes sus bienes, y luego emprendían viaje y realizaban obra de evangelistas, empeñando su honor en predicar a los que todavía no habían oído la palabra de la fe y en transmitir por escrito los divinos evangelios.
>
> Estos hombres no hacían más que echar los fundamentos de la fe en algunos lugares extranjeros y establecer a otros como pastores, encargándoles el cultivo de los recién admitidos, y en seguida se trasladaban a otras regiones y a otras gentes con la gracia y la cooperación de Dios, puesto que por medio de ellos seguían realizándose aún entonces muchos y maravillosos poderes del Espíritu divino, de suerte que, desde la primera vez que los oían, muchedumbres enteras de hombres recibían en masa con ardor en sus almas la religión del Creador del universo.

El término «evangelista» se encuentra en los Hechos de los Apóstoles, en la Carta a los Efesios y en la Segunda carta a Timoteo; y más tardíamente en Tertuliano *(De praescr.* 4; *De cor.* 9). En los tiempos más antiguos no había distinción entre apóstoles y evangelistas. El segundo requisito de los apóstoles, según la Didaché, Orígenes y Eusebio, era la actividad misionera ininterrumpida. Estos misioneros peregrinos en la primera mitad del siglo II son llamados apóstoles. Su actividad duró todo el siglo II, según Orígenes y Eusebio, pero según el primero «ya no se les llamaba apóstoles».

Se ignora prácticamente todo acerca de la predicación misionera del siglo II. Tan sólo se sabe que Panteno predicó en la India. A comienzos del siglo III había pocos de estos misioneros. Los profetas se mantuvieron hasta el final del siglo II, y su decadencia quizá se debió a los excesos del profetismo entre los montanistas. La Didaché prueba que existían en su tiempo muchos falsos profetas. Un caso flagrante es Peregrino Proteo, cuya vida conocemos por Luciano de Samosata. Se afincaba en una comunidad o iba de un sitio a otro en compañía de cristianos, embaucando y estafando a los cristianos incautos.

Con los profetas se mezclaban fácilmente los charlatanes. Celso, hacia el año 177 (Orígenes, *Contra Cels.* 7,9.1) traza un cuadro muy vivo de esta gente sin escrúpulos que vivía a costa de los incautos, y que frecuentemente actuaron como parásitos aprovechando el modo de predicar en el cristianismo primitivo. Dice el texto aludido:

Mas ya que Celso promete explicar cómo se profetiza en Fenicia o Palestina, como cosa que él ha oído y puntualmente observado, consideremos también este punto. Empieza diciendo que «hay diversas clases de profecías», pero no las explica. Tampoco hubiera podido, pues se trata de una baladronada mentirosa. Veamos, pues, la que dice ser más cabal entre los hombres de aquella tierra. «Muchos son —dice—, esos profetas, gentes sin nombre, que con la mayor facilidad y por cualquier pretexto echan sus peroratas dentro o fuera de los templos. De ellos hay quienes andan mendigando y recorren las ciudades y se meten por los campamentos, movidos, dicen, a dar un oráculo. cualquiera de ellos tiene a mano su acostumbrado discurso: «Yo soy Dios (o Hijo de Dios o Espíritu divino). Heme aquí que he venido, pues el mundo está ya pereciendo y vosotros, ¡oh hombres!, perecéis por vuestras iniquidades. Yo os quiero salvar, y me veréis que otra vez retorno con poder celeste. Bienaventurado el que ahora me dé culto; mas, sobre todos los otros, ciudades y lugares, arrojaré fuego eterno. Y los hombres que no saben sus propias penas, se arrepentirán y gemirán en vano; mas a los que me creyeren, los guardaré eternos.» Seguidamente dice: «Después de estas baladronadas, añaden una tiramira de palabras desconocidas, desatinadas y totalmente oscuras, cuyo sentido ningún hombre inteligente pudiera hallar, pues realmente nada significan; pero a cualquier insensato o charlatán le da la mejor ocasión de entenderlas como se le antoja.»

Mujeres profetisas

Ya se ha indicado que las mujeres también podían profetizar, como las hijas de Filipo, a quienes escuchó Papías. En Asia profetizó una tal Ammia, que gozó de especial veneración a finales del siglo II (Eusebio, *HE.* 5,17). Tertuliano (*De anim.* 9) menciona una profetisa en la iglesia de Cartago

a la que se había concedido el carisma de la revelación. En la Iglesia durante el servicio divino del domingo estos carismas actuaban en ellas, mientras se encontraban en estado de éxtasis. Conversaba con los ángeles, a veces también con el Señor, veía y olía misterios, a algunos leía en el corazón, y sugería a los que le preguntaban remedios para la salud.

El triunfo del movimiento montanista en Frigia se debe en gran parte a las profetisas Maximila y Piscila. Después actuó en estas tierras una profetisa llamada Quintila, y otra en tiempos de Maximino Tracio en Capadocia.

Doctores

La Didaché los menciona dos veces como hombres con funciones especiales en la comunidad. Hacen en ella el mismo servicio que los profetas. Al igual que éstos, tienen derechos a ser mantenidos por la comunidad y gozaban de gran prestigio en ella. Tenían residencia fija y podían tener bienes. En los tiempos que escribe Hermas había doctores en Roma. Según este autor «habían recibido el Espíritu Santo».

La primera carta pseudo clementina (1,11) da una amplia información sobre los doctores. Existen todavía en esta época doctores y profetas: los primeros subordinados a los segundos. Pronto estallaron entre éstos graves desavenencias, ya que algunos no se dirigían a toda la comunidad sino a un grupo restringido, a una élite de gente

culta. A este respecto, A. Harnack consideró que el doctorado carismático asumió insensiblemente las características de una institución secundaria. Este proceso afectó igualmente a la constitución de los doctores. Era natural que aparecieran en el cristianismo escuelas semejantes a aquellas de filósofos griegos o romanos. Dichas escuelas podían integrarse en la comunidad, pero también podía darse el caso que degeneraran en una secta. La iglesia de los teodocianos viene descrita como una escuela. Marción también regentaba en Roma una escuela, y también Luciano todavía en el siglo II. Eran frecuentadas por paganos, como lo fueron las escuelas de Justino, de Taciano y la de Alejandría.

El apologeta Justino (que usaba el manto de filósofo) y su discípulo Taciano, regentaban escuelas. El primero la tuvo en Éfeso y en Roma. La del segundo degeneró en secta. El discípulo de Taciano, llamado Rodón, también estuvo al frente de una escuela, y los dos Teodotii de Roma dirigían una escuela sectaria. El doctor Prasseas difundía, a decir de Tertuliano, su doctrina en Asia, Roma y Cartago.

La escuela de más prestigio fue la de Alejandría. Los doctores se mantuvieron hasta finales del siglo III o comienzos del siglo siguiente.

En Roma en época de Marción, según afirmación de Hipólito de Roma, transmitida por Epifanio de Salamina, los doctores estaban junto a los presbíteros, sin pertenecer al colegio de estos últimos. En Egipto y principalmente en Alejandría la institución de los doctores se mantuvo junto a los obispos. Según Orígenes, que menciona frecuentemente a los doctores, constituían dentro de la Iglesia un orden especial paralelo al sacerdotal, al lado del obispo, de los presbíteros y de los diáconos. Los doctores eran laicos. La disputa de Orígenes con su inculto obispo Demetrio, que concluyó con la victoria de este último, planteó el problema si estaba permitido a un laico dirigirse a los fieles en presencia del obispo. Algunos obispos, como Alejandro y Teoctisto, admitían la antigua tradición. A lo largo del siglo III, los doctores quedaron fuera de la Iglesia en el servicio divino. A partir de la mitad del siglo III, la mayoría de los doctores formaban parte del clero. Una parte de ellos probablemente se fusionó con los lectores, oficio en origen carismático, que también explicaban los textos sagrados. Los tres últimos doctores (laicos) en el sentido antiguo son: en Larandos, Evelpides, en Iconio, Paulino, y en Sinada, Teodoro, quien con permiso de sus obispos dirigían la palabra a la comunidad (Eusebio, *HE.* 6,19). Los obispos no presidían ningún oficio o actividad que no estuviera controlada por ellos. Los catequistas acabaron con los doctores. La jerarquización eclesiástica terminó por imponer su ley.

Los doctores eran misioneros. La propagación del evangelio se dio, igualmente, en gran medida, al ejemplo de muchos cristianos, a los mártires y confesores, como afirma tajantemente Justino. También las mujeres desempeñaron un papel de relevancia, asunto que trataremos más adelante.

La organización eclesiástica

A. Harnack ha valorado un texto de Teodoro de Mopsuestia, autor eclesiástico nacido en torno al año 350, que dice sobre el tema:

> No se crea que el apóstol Pablo en el capítulo 3 de la Primera carta a Timoteo (donde se nombra solamente a obispos y diáconos) había olvidado a los presbíteros.

La omisión se explica por el hecho de que al principio los nombres de presbítero y de obispo se usaban indistintamente por personas que desempeñaban el mismo ministerio. Los que tenían la competencia de ordenar y que ahora llamamos obispos, en aquellos tiempos estaban al frente no de una sola Iglesia, sino de una entera provincia y llevan el nombre de apóstoles. Así Pablo entregó a Timoteo el gobierno de Asia y a Tito el de Creta. Otros fueron por él singularmente constituidos sobre otras provincias. Cada uno de estos debía cuidar de la entera provincia a él confiada, visitar todas las comunidades de dentro de la provincia, ordenar los clérigos para los servicios eclesiásticos, solucionar las mayores dificultades que se presentan, corregir y mejorar con la palabra, imponer a las más graves culpas un tratamiento saludable, todo lo que corresponde al que está encargado de la suprema vigilancia. En todas las ciudades se encuentran los que he llamado presbíteros, que atienden al gobierno local de las comunidades. Así, en estos primeros tiempos, los apóstoles hacían con una entera provincia lo que ahora hacen los obispos para una sola ciudad o para una sola circunscripción rural. Tal era la constitución eclesiástica, mas cuando la religión se propagó mucho, llenando de fieles no sólo las ciudades sino también los burgos y aldeas, habiendo muerto los bienaventurados apóstoles, los que fueron a continuación nombrados en la dirección supremo (de todas las provincias) no se mostraron iguales a los anteriores. No tuvieron poder de conformar la propia autoridad con el testimonio de carismas maravillosos, y bajo otros muchos aspectos parecieron inferiores. Por esta razón el nombre de apóstoles les fue muy pesado. Los restantes títulos los distribuyeron del siguiente modo: dejaron a los presbíteros este nombre y el nombre de obispo lo reservaron para los que tienen competencias ordinarias, de este modo a los obispos se les encomienda la alta dirección de todo. Esto sucedió primero porque la necesidad lo requería, y en segundo lugar también por la liberalidad de los disponibles. Al principio, cada provincia, tendría por norma, a lo sumo, tres obispos; así sucedió hasta hace poco en la mayoría de las provincias occidentales, y en alguna también hasta nuestros días. Con el tiempo hubo obispos, no sólo en las ciudades, sino en las localidades pequeñas, que a decir verdad no tenía necesidad del oficio episcopal.

El idéntico significado de obispo y presbítero pervive en el año 400. El párrafo reproducido es el único de que dispone el historiador para descubrir la más antigua organización de las iglesias cristianas y de explicar las transformaciones de la constitución eclesiástica.

Desde el principio hubo en la Iglesia —según Teodoro— un oficio monárquico que en origen era provincial, y apostólico. Cada comunidad era gobernada por obispos (presbíteros) y diáconos. Se introdujo un cambio a la muerte de los apóstoles, por dos razones, según Teodoro: por la mayor difusión del cristianismo, y por la inferioridad en que se encontraba la segunda generación de apóstoles, por lo que se dejó caer en desuso el nombre de apóstol.

Se transfirió a más personas de una misma provincia el poder monárquico de ordenar. Así, en una misma provincia hubo dos o tres obispos. Ésta fue la norma en la mayoría de las provincias occidentales hasta hace poco.

La organización creada por los apóstoles fue universalista y provincial. A. Harnack pone algunas objeciones a este texto. El episcopado monárquico y el sacerdocio no remontan a Jesús ni a la época apostólica. Ni hay huella de él en las cartas de Pablo, ni en la carta de Clemente Romano, ni en la Didaché. Aparece en las cartas de Ignacio de Antioquía, a comienzos del siglo II, que en la Carta a los Efesios considera al obispo centro de unidad, y que hay que mirar al obispo como al Señor. El obispo preside en lugar de Dios (cartas a los de Tralles, a los de Magnesia y a los de Éfeso).

Los obispos son elegidos por Dios y por Jesucristo. Todo depende del obispo (carta a los esmirniotas). Ignacio de Antioquía, en su carta a los fieles de Magnesia, menciona la jerarquía eclesiástica: al obispo, a los presbíteros y al diácono. Y en la carta a los de Tralles: al obispo, a los ancianos, que representan el senado de Dios, y al colegio de los apóstoles. Cuando en una cristiandad no había obispo monárquico, Ignacio se dirige a la comunidad de los fieles, como sucedía en Roma y en otros lugares.

El Nuevo Testamento conoce sólo el sacerdocio de todos los fieles. La ordenación sacerdotal está atestiguada en época de los Severos, en las obras de Hipólito de Roma, en la *Didascalia*, obra siria de la primera mitad del siglo III, y en la *Historia Augusta* en la vida de Severo Alejandro.

No es aceptable que estos obispos, en el sentido más amplio, hubieran recibido el mandato de los apóstoles de Jesús o de Pablo. A. Harnack opina que ello se debe a la tendencia, falsa, de atribuir todos los logros e instituciones a los apóstoles. La suposición que al frente de cada provincia estuviera un apóstol, superintendente, carece de fundamento seguro, y está en contradicción con todo lo que se conoce de la naturaleza exclusiva del oficio apostólico. No se puede demostrar que la ordenación fuera competencia exclusiva del episcopado.

Al parecer, Teodoro de Mopsuestia recogió opiniones dominantes en su época e hipótesis peligrosas. Su fuente ha sido el concepto tradicional de la posición eclesiástica de Timoteo, de Tito y de Clemente de Alejandría. Igualar apóstoles a obispos provinciales es una invención de Teodoro, que está, sin embargo, en lo cierto cuando afirma que para orientarse sobre los orígenes de la organización eclesiástica, el punto principal son los apóstoles y su obra misionera. Teodoro no admite —y ello es una novedad— ninguna autonomía de poderes locales, lo que está en contradicción con el Nuevo Testamento y con los documentos más antiguos. La autoridad eclesiástica local procedería de la decisión de los apóstoles, en la segunda generación, de transferir a otros voluntariamente sus competencias. Esta teoría de Teodoro de Mopsuestia sobre el episcopado monárquico local no encuentra apoyo en ningún documento. Tampoco indica allí quiénes fueron los apóstoles que abdicaron y transfirieron sus poderes, ni la época cuando tal transacción se llevó a cabo.

A pesar de estas deficiencias del texto de Teodoro de Mopsuestia, algunas cuestiones planteadas son relevantes: sí había obispos territoriales en los tiempos más antiguos, y que esta institución era más antigua que el episcopado local de cada comunidad.

¿La dignidad del metropolitano que se afianza en la segunda mitad del siglo II es de origen más antiguo, y quizá no es otra cosa que la continuación de un oficio monárquico provincial preexistente? Estas preguntas son importantes para la historia del cristianismo.

La autonomía de la comunidad está atestiguada desde la actuación de Pablo. En el periodo primitivo las comunidades eran, por lo general, gobernadas colegiadamente por obispos y diáconos. Estos últimos son mencionados en la Primera carta a Timoteo.

El oficio de los diáconos consistía en la asistencia a los fieles y a los enfermos. Era un oficio peligroso, principalmente en épocas de persecuciones. Una leyenda de la época de Decio cuenta que habiendo obligado el Estado al diácono Lorenzo a entregar los tesoros de su iglesia, éste enseñó a los pobres como único tesoro y patrimonio. Tertuliano descubre a los diáconos distribuyendo las limosnas obtenidas y llevando las colectas a las casas de los necesitados. En Egipto, en la segunda mitad del siglo III, se documentan comunidades cristianas regidas por presbíteros y diáconos.

Instituciones femeninas en la Iglesia primitiva

En la Carta a los Romanos, Pablo menciona a la diaconisa Febe. Plinio el Joven, en su carta a Trajano también la cita. Tertuliano *(De praescr.* 3) jerarquiza la comunidad en «obispo, diácono, viudas, vírgenes, doctores y mártires». En las cartas pastorales de Pablo se presupone la existencia de las viudas como institución eclesiástica.

La mujer cristiana en los siglos II-III

Las mujeres cristianas desempeñaron un papel importante en la propagación de las sectas heréticas en el siglo II.

Así Tertuliano protesta, hacia el año 200, porque las mujeres de los herejes enseñan, participan en las discusisones, exorcizan, curan e incluso bautizan, lo que indica que actuaban como obispos. Ireneo afirma que las mujeres se sentían especialmente atraídas por los grupos heréticos, como sucedió con Marco, maestro gnóstico que captó a muchas, incluso a la esposa de uno de los diáconos de su comunidad. La causa era, según el obispo de Lyon, que Marco era un seductor inteligente, un mago que preparaba afrodisíacos para «engañar, hacer víctimas y destruir así a su presa». Marco se dirigía a las mujeres con palabras seductoras, y las mandaba profetizar, en una época en que estas prácticas (para las mujeres) estaban ya prohibidas por la Iglesia. Marco invitaba a las mujeres a celebrar la eucaristía. Tertuliano ataca en particular a Quintila de Cartago, que arrastró a muchos fieles proponiéndoles abolir el bautismo. El fogoso apologista africano, antes del año 207, menciona los preceptos de disciplina eclesiástica concernientes a las mujeres: «No está permitido que una mujer hable en la Iglesia, ni le está permitido enseñar, ni bautizar, ni ofrecer la eucaristía, ni reclamar para sí una participación en alguna función masculina [...] por no mencionar ningún cargo sacerdotal». Marción había escandalizado a todo el mundo al colocar a las mujeres en un plano igualitario respecto a los hombres para los cargos de sacerdote u obispo.

Marcelina, maestra gnóstica, de los carpocracianos, se fue a Roma. Aseguraba haber recibido enseñanzas secretas de María, de Salomé y de Marta. Dos mujeres, Prisca y Maximila, desempeñan un papel importante en la predicación de Montano. Los gnósticos valentinianos consideraban a las mujeres igual que a los varones. Se veneraba a algunas como profetisas. Otras eran maestras, evangelistas ambulantes, curanderas, o sacerdotisas. En tres grupos heréticos, los marcionitas, los montanistas y los carpocracianos, las mujeres desempeñaron cargos directivos. A partir del año 200 no hay pruebas de que en la Iglesia las mujeres desempeñaran puestos sacerdotales, proféticos o episcopales.

Estos grupos estaban en la línea de Pablo en su Carta a los Gálatas, que afirma que «en Cristo no hay hombre, ni mujer», dicho que se suele considerar propio de la tradición pre-paulina. Ante Dios todo el mundo es igual. Las mujeres se vinculan fácilmente a grupos situados al margen de la gran Iglesia. Posiblemente la razón hay que buscarla en que sólo ellos, los varones, podían ejercer todo tipo de cargos. La disposición de Calixto, obispo de Roma del año 217 al 223, legalizando los matrimonios de mujeres cristianas de la alta sociedad romana con sus esclavos, presupone que

el cristianismo había impregnado las capas altas. Otro tanto se deduce de las confiscaciones de bienes realizadas por los emperadores Valeriano y Galieno.

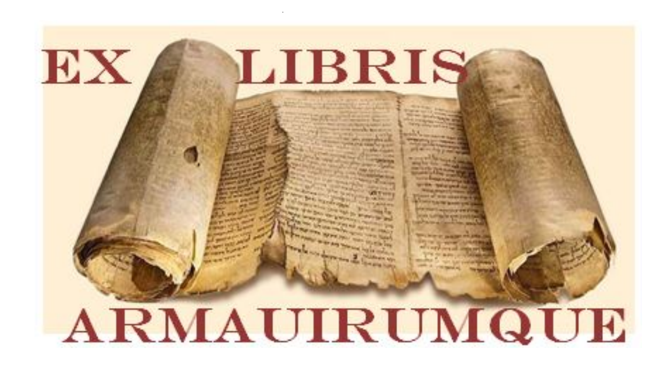
Sin embargo, las damas cristianas tuvieron una gran influencia en la Iglesia. Porfirio, hacia el año 300, habla de un senado femenino que dominaba la Iglesia. Lo mismo afirma el emperador Juliano años después. Estas opiniones están corroboradas por Jerónimo, al recoger la acusación de que las mujeres regentaban las comunidades cristianas, y que ellas eran las que decidían quienes podían acceder a la dignidad sacerdotal. Debía tratarse de damas de la aristocracia cristiana, grandes limosneras y, por lo tanto, con gran poder de decisión.

El vestido de las mujeres

Tertuliano, en su tratado sobre el vestido de las mujeres, exhorta a éstas a que no se vistan según la moda pagana. Opina que los adornos y cosméticos proceden del diablo. Para él, el vestido es ambición y el maquillaje prostitución. Condena el uso de todo tipo de alhajas, de oro, plata, perlas, y piedras preciosas. Teñir los vestidos era considerado una ofensa a la naturaleza. Censura los adornos desmesurados del cuello y de las orejas. Prohíbe también que las mujeres se ungieran la piel con ungüentos, se colorearan las mejillas y se pintaran de negro los ojos. Estas recomendaciones no se debieron cumplir. A las vírgenes les prescribe el uso del velo.

Vida de la mujer cristiana

Tertuliano describe, entre los años 200-206, la vida de una mujer cristiana casada con un pagano: cumplir el ayuno los días prescritos, salir de casa, andar por la calle, y visitar a los forasteros, precisamente a los más pobres; visitar a los hermanos, asistir a las reuniones nocturnas, pasar toda la noche fuera de casa durante la fiesta de Pascua, asistir a la eucaristía, visitar las cárceles para besar las cadenas de los mártires, besar a los hermanos, llevar agua para lavar los pies de los santos, hospedar a un hermano forastero, darle alimento, hacer sobre la cama un signo de la cruz, conjurar una impureza, levantarse de noche a orar. La vida cotidiana de la mujer debe ser profesión de fe cristiana y una misión.



Capítulo VI

Asia Menor en época helenístico-romana. Panorama religioso

Arminda Lozano

Introducción

La península de Anatolia, con la serie de regiones diferenciadas que la componen, ocupa un lugar de gran importancia en todo estudio sobre el cristianismo, tanto por la consideración de ser un área preferente en el contexto de su expansión en sus primeros momentos, como por su propia idiosincrasia religiosa que explica y justifica el aserto anterior, pues es claro que allí se dieron formas religiosas que, por un lado, influyeron en la formación de la nueva teoría religiosa y, por otro, explican la acogida del mensaje cristiano, al continuar o dar forma a ideas allí existentes.

Indudablemente, las circunstancias históricas generales influyeron decisivamente en la evolución religiosa de toda la zona de suerte que Asia Menor en su conjunto no escapó a las transformaciones decisivas registradas en este campo y que son comunes al resto del mundo griego. Pero además, hay que tener en cuenta las peculiaridades que le son propias, dado que en su territorio la trayectoria histórica y el grado de desarrollo de las distintas regiones presentaban grandes contrastes. Basta recordar la presencia en su suelo de diferentes pueblos como los hititas o los persas y más tarde, ya en época helenística, los celtas, cuya impronta se dejaría sentir vivamente en sus respectivos ámbitos geográficos. Los griegos, establecidos casi de manera exclusiva en el litoral anatólico, asumieron, es cierto, mucha sangre autóctona que con el paso del tiempo fue totalmente asimilada hasta parecer griega. Así, junto a la franja costera, asiento de numerosas y muy prósperas *poleis* griegas, existían regiones en la profunda Anatolia prácticamente intocadas por los griegos, hecho que les permitió conservar sus características propias a lo largo prácticamente de toda la Antigüedad.

La conquista del Imperio persa por Alejandro Magno y sus campañas ulteriores ampliaron desmesuradamente el horizonte griego. El establecimiento de la hegemonía macedonia sobre tan vastos territorios llevó aparejado junto al componente puramente militar, la presencia de toda una corriente de elementos civiles que se asentaron en aquellas áreas más orientales. A la par, la política desarrollada en los nuevos territorios conquistados y las propias actitudes personales del rey macedonio estaban llamados a introducir cambios de suma importancia en la mentalidad griega, si bien sus sucesores no continuaron necesariamente las directrices señaladas por Alejandro,

sobre todo en lo relativo a la valoración y utilización del estrato dominante autóctono. Los griegos establecidos en el seno de las grandes monarquías helenísticas llevaron consigo las formas de vida que les eran propias, pero, con el tiempo, no sólo asumieron muchos elementos culturales de las poblaciones que les rodeaban, sino que acabaron mezclándose con ellas. No obstante, pese a los esfuerzos helenizantes desplegados por los reyes, los cambios reseñados afectaron sobre todo a zonas urbanas concretas de suerte que los contrastes permanecieron.

ANTECEDENTES

Todo lo hasta aquí dicho tiene también su lectura en el campo religioso que es el que ahora nos ocupa. A su vez, debemos añadir a ello, como premisa indispensable para comprender la fenomenología religiosa de la época helenístico-romana, la evolución de la mentalidad griega, por lo menos en su forma más culta, producida como consecuencia de las nuevas tendencias ideológicas instauradas por las escuelas filosóficas y los avances científicos. Ciertamente, hasta el advenimiento del helenismo, los cultos ligados a las *poleis* constituían la máxima expresión de la religiosidad griega. Pero las nuevas formas políticas emanadas de la obra alejandrina determinaron también cambios en este terreno, pues los antiguos dioses ya no se acomodaban a ellas. No es que desaparecieran o fueran sustituidos por otros —ellos y sus cultos continuaron, es cierto, en vigor—, sólo que ya no era algo vivo y sentido, sino que se trataba más bien de mantener las formas, hecho que les abocó a una progresiva e irremisible pérdida de auténtico contenido. La razón no es otra que su originaria identificación con las ciudades-estado que les impidió adaptarse a esa aludida ampliación geográfica del horizonte griego, por no hablar ya de los efectos sobre la creencia en los antiguos dioses producidos por la crítica filosófica racionalista a consecuencia de la cual su primitiva fuerza había quedado seriamente mermada.

Es así como los griegos instalados en las nuevas ciudades orientales llevaron consigo a sus dioses y sus cultos; pero se trataba de los grandes dioses. Aquellos otros de menor entidad, incluso héroes, ligados a los lugares de origen, pero objeto de una devoción más sencilla y personal, no podían ser transplantados. Por otro lado, en los nuevas centros urbanos recién fundados se establecían gentes de variadas procedencias, conformando habitualmente una población heterogénea, cuya religiosidad hubo de canalizarse por cauces en parte distintos a los vigentes hasta entonces. A los dioses entronizados oficialmente en ellas, se les dispensaban unas determinadas formas cultuales en los templos construidos al efecto. Pero los territorios que acogieron tales fundaciones griegas tenían sus propias divinidades adoradas por los autóctonos, expresión de una piedad mucho más auténtica e íntima de los fieles y cuya fuerza, por eso mismo, acabaría por imponerse. Poseemos ejemplos sumamente ilustrativos de cómo se efectuó dicho proceso. Hablaremos de ellos más adelante.

Dicho esto, vemos cómo el panorama religioso minorasiático quedó configurado en plena época helenística de acuerdo con dos elementos fundamentales, el griego y el indígena, sometidos a un proceso de interacción que explica el sincretismo resultante, manifiesto ya en la etapa siguiente. En todo caso, en principio, el primero tenía su sede en las ciudades griegas de la costa anatólica y en las nuevas fundaciones, mientras el segundo continuaba en vigor en las zonas del interior, no afectadas, o en muy escasa medida, por la helenización del territorio. Es en estas áreas donde se encontraban los famosos estados sacerdotales tan característicos de Asia Menor y sobre

los que nos informa con cierta profusión Estrabón. Su número era ciertamente bastante elevado y su trascendencia para las poblaciones autóctonas, muy significativa, tanto por el aspecto religioso, como por el económico, al tener las divinidades titulares de dichos templos, es decir, los sacerdotes, enormes extensiones de tierra, trabajada por una cuantiosa población campesina. Los nombres de los dioses adscritos a dichos templos y la localización geográfica de éstos ilustran por sí solos la raigambre indígena de los cultos: Men Askaenos en Pisidia, Meter Zizimene en Licaonia, Cibeles, Agdistis y Atis en Pesinunte, los frigios Leto y Apolo Lairbenos en Dionisópolis y Men Karou en Atuda, Men Tiamou o Tyrannos junto con Anaitis en Lidia, Zeus Abrettanos en Misia, y un largo etcétera. Sobre la religiosidad manifestada en estos cultos y sus particularidades, diremos algo después. Baste ahora con reseñar la importancia excepcional de todos ellos en la evolución religiosa del periodo posterior al nacimiento del cristianismo.

El avance del fenómeno urbanístico en las regiones asiáticas por obra de Alejandro Magno y de sus sucesores tiene a su vez una proyección importante en el tema que nos ocupa. Se trata de las grandes posibilidades que los centros urbanos ofrecían como foros para la difusión de nuevas ideas. Se daban cita en ellos toda clase de predicadores, filósofos ambulantes de variada filiación ideológica, charlatanes de toda especie que ofrecían las más variadas interpretaciones a las cuestiones y problemas suscitados por el interés o la curiosidad de sus oyentes. Fueron ellos el vehículo a través del cual se logró una difusión de las ideas entonces en el candelero, mayor quizá de lo que nos podamos imaginar, y que, aún popularizadas y simplificadas, dieron lugar al nacimiento de una mentalidad más o menos común.

Nuevas formas religiosas e ideológicas

La crisis de los cultos tradicionales dejó un espacio vacío que fue ocupado por otras formas religiosas, definitorias de la religiosidad helenística y en cuyo nacimiento Asia Menor tendría un papel destacado: aumento de cultos no griegos, sobre todo los de carácter entusiástico y mistérico, la omnipresencia de Tyche en los documentos oficiales, el culto a los monarcas reinantes, la difusión de divinidades que alcanzarán la categoría de universales, como Sarapis e Isis y, por fin, de manera muy especial, la enorme influencia de la astrología así como las prácticas de tipo mágico. Por lo demás, es necesario aludir a la decisiva influencia ejercida por las teorías filosóficas, tanto las surgidas en época helenística como las anteriores, especialmente el platonismo, todo ello referente imprescindible sin el que no es posible explicar la nueva mentalidad que se va imponiendo a partir de ahora. No obstante, sólo analizaré aquí aquellos aspectos que siendo notables en la formación de la nueva fe cristiana tengan un papel relevante en el área minorasiática, omitiendo los puntos que vayan a ser tratados en otros lugares de este libro.

Las escuelas filosóficas helenísticas: su ideología

Dentro de las líneas de pensamiento activas entonces, las dos tendencias o escuelas más influyentes durante el periodo que nos ocupa fueron el epicureísmo y el estoicismo, surgidas ambas en época helenística. Muy importante seguía siendo asimismo la Academia, algunas de cuyas ideas, fundamentalmente las platónicas y en espe-

cial la demonología, fueron asumidas y reelaboradas después, ejerciendo una influencia determinante en el pensamiento posterior. En todo caso, y de acuerdo con las tendencias establecidas por Sócrates y la sofística, fue el giro al individualismo la característica más importante y rica en consecuencias de las escuelas filosóficas helenísticas. Desposeídos de la protección de los antiguos dioses, era necesario encontrar soluciones para poder cumplir con el destino y afrontar la vida sin sobresaltos, es decir, para lograr la *arete* y la *eudaimonia*. No es extraño, por tanto, que fuera la ética el centro de las preocupaciones de los filósofos, convertidos en médicos del alma. Esta parte no material del hombre, su alma, era lo único seguro, poniéndosela en estrecho contacto con Dios y declarándola parte de la divinidad. Repasemos brevemente algunas de las líneas de pensamiento de cada una de estas escuelas.

El platonismo

Ya he aludido a la importancia de la filosofía platónica. Un discípulo de Platón, Jenócrates, hombre con tendencias ascéticas e insatisfecho con muchas de las prácticas cultuales existentes, desarrolló las ideas esbozadas por su maestro a propósito de las dos almas existentes en el mundo y de los démones, como seres intermedios entre los dioses y los hombres. Para Jenócrates, el espacio de estas entidades estaba en la atmósfera por debajo de la luna, siendo su naturaleza, en parte divina, espiritual, en parte corporal. Había démones buenos y malos, siendo responsables unos y otros de los actos buenos y malos ejecutados por los hombres. Los platónicos de época imperial, como Plutarco, y los cristianos hicieron amplio uso de esta teoría, llegando a utilizarla como instrumento apologético. Así, el mártir Justino afirmó que los cultos paganos habían sido inventados por los démones malos para simular el cumplimiento de los vaticinios del Antiguo Testamento.

El epicureísmo

Las teorías de Epicuro son bastante difíciles de reconstruir al haberse perdido sus obras, a excepción de tres cartas doctrinales y conservarse en estado muy fragmentario las de sus discípulos. Por lo que a nuestra temática importa, los epicúreos fueron considerados en la Antigüedad ateos, pues sostenían que lo único existente es la materia.

Dependientes en su física del presocrático Demócrito, creían que el universo estaba compuesto de átomos en incesante movimiento en el espacio vacío, eran eternos e indestructibles. Por tanto, los acontecimientos naturales obedecen a unas leyes derivadas de los movimientos de los átomos. No había en esta concepción espacio para los dioses, puesto que no se les necesitaba para nada. De hecho, significaba la caída de la religión. Epicuro, sin embargo, no rechaza la existencia de los dioses, pero les niega cualquier interferencia en los asuntos humanos y, de hecho, no explican nada en el sistema del filósofo. Es decir, no hay una realidad espiritual fuera del mundo material compuesto de átomos. Es más, niega la providencia. Los dioses aparecen, pues, degradados, viviendo en los espacios interestelares, completamente fuera del mundo y sin contacto con él. No había lugar para las plegarias ni se podía esperar ninguna respuesta a ellas. Era inútil adorar a los dioses o efectuar sacrificios u otras

prácticas cultuales. Epicuro no podía, pues, asociar la idea de religión y de piedad con ningún tipo de poderes trascendentales.

En conexión con todo ello, surgieron otras ideas, dentro ya de su ética, que constituyen la parte más influyente del sistema elaborado por Epicuro. Así la doctrina de la verdadera felicidad y el ideal de la amistad, conceptos que los epicúreos interpretaron de manera profundamente religiosa, como lo era en realidad su propia asociación del Jardín. Ésta, como otras de carácter similar —incluyendo aquí los misterios, en los que los hombres podían iniciarse para la consecución de su salvación personal—, no eran un fin en sí mismo, sino que estaban en función del individuo, como un medio para poder conseguir la verdadera felicidad, la *eudaimonia*, y el placer, *hedone*, caracterizado por la *alypia*, o ausencia de cualquier disgusto y consistente en un sentimiento de felicidad profundo, en la imperturbabilidad del alma o *ataraxia*. Esta verdadera felicidad epicúrea era concebida lógicamente, de acuerdo con su base materialista ya mencionada, para este mundo, puesto que no se concebía un más allá. El gozo supremo de la vida es la meditación filosófica, susceptible de ser alcanzada por el sabio, que de acuerdo con el famoso principio *lathe biosas* —«vive y pasa desapercibido»— ha desistido de intervenir activamente en los acontecimientos cotidianos. Gracias a esa vida, el sabio podía hacer realidad la inexistencia de todos los afectos y vivencias. De ahí se deduce la superación, típicamente epicúrea, de la muerte, al concebirla como una mera descomposición, una disolución del alma en sus componentes atómicos. No había, pues, ni renacimiento, ni recompensas, ni castigos. Después de la muerte no había nada, sino de nuevo la materia.

El sistema de Epicuro tuvo gran repercusión en la Antigüedad hasta el siglo IV, si bien su influencia se circunscribió a la gente más culta, pero después, precisamente por su ateísmo, pasó a ser el centro de la polémica, tanto pagana como cristiana, contra él que condujo a su abandono.

La Estoa

De mayor relevancia por el impacto y repercusión alcanzados fueron las doctrinas desarrolladas por la Estoa, la otra gran escuela filosófica nacida en época helenística. Además de su importancia para la historia de la filosofía, este sistema de pensamiento representa una de las posibilidades que se ofrecen al hombre de superar la inseguridad de la existencia, mediante la decisión de afirmarse en el mundo y de buscar un acceso al absoluto. Su acción decisiva estriba en haber formado una determinada imagen del hombre y un estilo de vida inconfundible.

Al igual que los epicúreos, los estoicos interpretaban el mundo desde una óptica totalmente materialista, pero, a diferencia de ellos, no imaginaban el curso del mundo como un proceso mecánico. Aceptaban un principio universal, racional, rector de todo: el *logos*, la razón, noción básica del sistema. El dios estoico se identificaba con él, representado en el fuego, que penetra todo y está presente en todo. Es, por tanto, una teología panteísta, que podía conectarse con la vieja fe en los dioses en cuanto éstos eran símbolo del dominio de la razón universal. Los diferentes dioses no eran sino nombres diferentes de una única razón. Esta razón guiaba al mundo conforme a un plan racional y deber de los hombres era someterse a dicho plan, a la Providencia, y vivir de acuerdo con él. Así, objetivo *(telos* = fin) de la ética estoica era señalar el camino conducente a lograr la paz interior y al cumplimiento del quehacer queri-

do por dios *(logos)* o, lo que es lo mismo, por la naturaleza *(physis)*, entendiendo por naturaleza no el mundo natural, visible, sino la naturaleza específica del hombre, es decir, el logos o el discernimiento racional, que se identifica, como he señalado, con la razón que gobierna el cosmos. Por lo demás, se consideraba que el bien moral, la *areté*, bastaba para procurar la *eudaimonía*, la felicidad, esto es, el equilibrio feliz del individuo que se encuentra en perfecto estado consigo mismo y ha superado el imperativo del destino. Esta felicidad no dependía de cosas externas que no están en nuestra mano, como la riqueza, el poder o la salud, sino en lo que está en nosotros, juicio, impulso, apetencia, abstención, de acuerdo con la separación formulada por Epicteto.

Como sujeto de la acción verdaderamente moral, la Estoa construyó el ideal de sabio, a cuya formación contribuyeron igualmente, según hemos visto, los epicúreos. La diferencia entre ellos estriba en que mientras para éstos la retirada del mundo es el presupuesto inevitable para alcanzar la *eudaimonía* perfecta, el sabio estoico se caracteriza por lo contrario, por su relación con las cosas mundanas. Pero dentro de ellas, en cualquiera de las actividades que su origen y educación le hubiera deparado, el sabio demuestra su impasibilidad, es decir, la posesión de la felicidad. Por tanto, el sabio estoico puede participar activamente en los acontecimientos de su entorno, puesto que la *eudaimonía* nada tiene que ver con las circunstancias externas de la existencia.

En relación con esto podemos mencionar la doctrina estoica de los «afectos», es decir, de los *pathe*, en latín, *affectus*, *passiones* o *perturbationes*. Se les definió como «mociones irracionales y antinaturales del alma» o como «impulsos» que sobrepasan la medida, en una palabra, estados enfermizos del alma. La meta de la filosofía como medicina del alma estribaba en la total exclusión de los afectos, en la *apatheia* (o *ataraxía* en Epicteto). Para soslayar el aparente individualismo de sus puntos de partida, la Estoa insistió en los deberes con respecto a los demás hombres, estando el hombre obligado a vivir en comunidad con los demás hombres. A su vez, considerando que había un *logos* común a todos, no existían diferencias entre griegos y bárbaros, libres y esclavos. Esta idea de comunidad de la naturaleza humana nació en el mundo helenístico de la mano de los estoicos.

Una de las figuras que más influyó en la evolución del pensamiento estoico fue Posidonio de Apamea, pues lo remodeló, convirtiéndolo en un sistema filosófico general que ejerció su influencia grandemente en la evolución de las concepciones de los ambientes cultos de época imperial. Su labor consistió en recoger muchos elementos ideológicos formulados anteriormente por presocráticos, platónicos y aristotélicos, a la par que marcaba las distancias respecto a las doctrinas de Epicuro. Ello contribuyó en no poca medida al aislamiento filosófico de éstos, favoreciendo a su vez en los siglos siguientes la mezcla de concepciones filosóficas de diferentes procedencias. Los efectos se pueden apreciar en los pensadores posteriores, tanto paganos, Plutarco por ejemplo, judíos, así Filón de Alejandría y cristianos como Justino mártir, todo lo cual condujo finalmente a una nueva síntesis filosófica: el neoplatonismo.

La reconstrucción del pensamiento de Posidonio sólo es posible a través de fuentes indirectas. Así, aparte de citas textuales, sólo lo conocemos por su influjo tanto entre sus adeptos como entre sus rivales. Para él, el objeto de la filosofía era la *sophía*, el conocimiento de las cosas divinas y humanas y sus causas, es decir, todas las ciencias. Sus doctrinas cosmológicas, formuladas a partir de sus propias observaciones y de los avances experimentados por las ciencias, tendrían gran repercusión en época poste-

rior. Así, su concepción del sol como el fuego más puro del que procede el espíritu, mientras que la luna rige el alma y la tierra el cuerpo, se volverá a encontrar en la antropología cósmica de la gnosis.

A diferencia de la Estoa antigua, que se esforzó en eliminar la vida emocional e impulsiva, Posidonio reconocía que en el hombre, además del *logos*, hay una parte anímica irracional, la *ormé*, común al hombre y a los animales, por la que, sin embargo, no debe dejarse arrastrar. La razón ha de ejercer un dominio absoluto sobre los impulsos, pero éstos no deben extirparse, sino ponerse al servicio de la conservación de todo el organismo. De su sumisión al *logos* procede la paz interior del alma. Por lo demás, el alma es, en su doctrina, preexistente; tras la muerte, el cuerpo se descompone, pero el alma, como un *pneuma*, se mantiene todavía bastante tiempo en el espacio sublunar. Puede apreciarse, así, como Posidonio admite, aunque no de una manera clara, un dualismo que cada vez era más fuerte en la etapa final de la época helenística. El mundo sublunar es para el filósofo un mundo de rango inferior, mientras que el sol y el mundo celeste son idénticos con el ámbito puramente divino.

También durante el Imperio, el pensamiento estoico alcanzaría gran repercusión, como nos recuerdan los nombres de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio. En los escritos de todos ellos se aprecia un común sentimiento relativo a la inseguridad de la vida humana, el deber del filósofo respecto a los semejantes, el escuchar la voz interna de la conciencia así como una religiosidad marcadamente monoteísta, que, sin renunciar al panteísmo, puede llevar a la creencia en un dios paternal. El pesimismo, que reaparece reiteradamente, se supera con la fe en la divina providencia y en la personalidad moral del hombre. Epicteto y Marco Aurelio mencionan a los cristianos, aunque de forma condenatoria. No obstante, sus semejanzas son evidentes —lo que acabo de mencionar tiene unos ecos claramente familiares a nuestros oídos—, aunque son innegables sus múltiples discrepancias. Siempre fueron dos mundos diferentes.

Las ideas hasta aquí esbozadas, si bien fundamentales para trazar la evolución del pensamiento en este periodo intermedio entre el clasicismo y la aparición del cristianismo, formaban parte únicamente del patrimonio espiritual de un grupo de elegidos. La filosofía como medicina del alma era un remedio accesible sólo a unos pocos. Por tanto, la gran mayoría de la gente, el pueblo llano, ante el desmantelamiento de las antiguas creencias hubo de buscar consuelo espiritual por otros derroteros.

Los cínicos

Como figuras intermedias entre los filósofos de corte tradicional, puros intelectuales, por tanto, y el pueblo llano podemos citar a los seguidores de Diógenes de Sínope, el «perro», *kuon*, así llamado por su falta de pudor, fundador del cinismo. Eran hombres que siguiendo la línea marcada por Sócrates, no en sus ideas sino en su forma de actuar, se dedicaban a una predicación popular, dirigida a los no iniciados, cuyo contenido era más bien una forma de vida que unas teorías más o menos perfiladas. Rechazaban todo convencionalismo social, insistiendo en la bondad de seguir normas naturales de comportamiento, como ellos mismos hacían y ejemplificaban. Parte importante de su actividad estaba volcada al servicio de los demás, prestando su ayuda y consuelo tanto espiritual como material.

De esta predicación practicada por los filósofos mendicantes surgiría la diatriba, método de discusión que alcanzaría gran fortuna tanto en este periodo como en el si-

guiente. Es digno de destacarse el papel de estos predicadores porque difundieron entre el pueblo ideas y conocimientos sobre el universo y el hombre a los que de otro modo nunca hubieran tenido acceso, contribuyendo así notablemente a la conformación de la religiosidad popular en el sentido que lo hizo.

El culto al soberano

Es ésta una de las ideas religiosas características del periodo posterior al clásico. La atención dispensada por la investigación se debe en gran medida a la influencia que tuvo en la conformación del culto al emperador, de vital importancia política durante el Imperio, y principal foco de discrepancia entre el cristianismo primitivo y el paganismo. Se trataba, en todo caso, de un fenómeno nuevo en el mundo griego, cuyo nacimiento tiene unas connotaciones marcadamente políticas al obedecer a las nuevas circunstancias imperantes: la población de los territorios puestos bajo soberanía de los monarcas helenísticos era un conglomerado de gentes de muy distintas culturas y tradiciones. Para gobernar se necesitaba crear un nexo capaz de cohesionar a todos ellos y éste se encontró en la figura del monarca divinizado.

Los antecedentes, sin embargo, se pueden encontrar dentro del propio ámbito ideológico griego, sin recurrir a explicarlo mediante la actuación de posibles influencias orientales, materializadas en los modelos que a Alejandro y a sus sucesores ofrecían de manera fundamental Egipto, pero también las antiguas monarquías del Próximo Oriente.

En Grecia existía un antiquísimo culto a los héroes, aunque había una diferencia esencial entre éstos y el dispensado al monarca: en los primeros se trataba de hombres ya muertos, heroizados bien por los beneficios conferidos a otras personas o por los méritos realizados durante su vida, y en el segundo de hombres vivos. El realizar acciones positivas a los seres humanos era la prueba más fehaciente de divinidad, de suerte que los cultos a gobernantes y otros mortales constituían actos de homenaje a ellos en agradecimiento de los beneficios recibidos. A través de esta vía se pudo abrir camino la posibilidad de que seres humanos extraordinarios recibieran en vida honores divinos. No obstante, las reticencias de los griegos a dar un paso en este sentido eran enormes como demuestra la oposición presentada por los macedonios en el caso de Alejandro Magno.

Serían, por tanto, otras concepciones las que harían posible más directamente el nacimiento del culto al monarca. Ciertamente, los progresos de la ciencia desde el siglo VI promocionaron una visión del universo y de la realidad mucho más antropocéntrica, que alcanzaría su plasmación más categórica en el famoso principio de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas». Las ideas sobre el *logos*, que gobierna tanto al hombre como el universo, la figura del sabio etc., contribuyeron asimismo a desdibujar la línea de separación existente entre hombre mortal y divinidad, extendiéndose paralelamente la idea de que hombres dotados de un exceso de *arete* podían llegar a convertirse en dioses.

Avanzando por este camino, Evémero de Mesenia en su novela utópica sobre el Estado formuló la teoría de que los dioses griegos habían sido anteriormente reyes, cuyos méritos terrenales les elevaron a la categoría de dioses. Había asestado el golpe de gracia definitivo a la creencia en los dioses. No había, por tanto, ningún inconveniente en aumentar la lista con nuevos personajes de similar trayectoria. Quedaba así

abierta definitivamente la posibilidad de reconocer a los grandes monarcas helenísticos como dioses.

Por lo demás, la idea de contar con dioses manifiestos en la tierra, encarnados en los reyes, a los que poder dirigir físicamente las peticiones de ayuda era muy atractiva para hombres obligados a abdicar de sus antiguas creencias por la ciencia y el pensamiento racionalista. Se trataba, pues, de una transición factible tanto desde el punto de vista político como psicológico, si bien fueron los espíritus más cultivados los que pudieron en principio asumirla. Los componentes de estratos más humildes o bien continuaban aferrados a sus tradicionales ideas religiosas o buscaron su satisfacción por otro lado. Pero lo importante en este apartado es señalar cómo en el mundo helenístico la religiosidad general, excluyendo de ella la mentalidad judía, había abierto un camino para la deificación de los humanos. No era un absurdo la proclamación de que un hombre dotado de cualidades extraordinarias fuera en realidad —a la vez— un ser divino.

Veamos ahora en qué términos puede expresarse esta adoración a los reyes en el ámbito griego, reproduciendo el contenido de una famosa inscripción, dedicada al último rey de Pérgamo, Atalo III, desaparecido en el año 133 a.C.

> *OGIS* 332:
> [... no sobrepasando nadie] al rey en benevolencia [hacia el pueblo], que vote éste las honras que le corresponden para que con respecto a los beneficios realizados quede patente que los ciudadanos le dan fervientemente las gracias merecidas por sus éxitos y por las buenas acciones para con ellos:
>
> A la buena Fortuna, que decrete el consejo y el pueblo coronar al rey con una corona de oro como premio por su victoria y consagrar una imagen suya con coraza, de cinco codos, pisando los despojos enemigos, en el templo de Asclepio Soter, para que comparta el templo con el dios; y que se erija también una estatua ecuestre suya sobre una base de mármol junto al altar de Zeus Soter, a fin de que se encuentre la imagen en el lugar más visible del ágora; y que cada día el *stephanephoros* y el sacerdote del rey y el *agonothetes* ofrenden al rey incienso sobre el altar de Zeus Soter. Y que el día octavo, en el que se presentó en Pérgamo, sea sagrado para siempre y que anualmente celebre con él el sacerdote de Asclepio la procesión más solemne posible desde el pritaneo hasta el recinto de Asclepio y del rey, y tome parte en ella el personal de costumbre. Y ofrecido y terminado el sacrificio, reúnanse en el templo los arcontes. Y que sean entregados para el sacrificio y la reunión de éstos por el administrador de los fondos irreversibles (es decir, no empleables para otros fines que los religiosos) del tesoro del templo de Asclepio cincuenta dracmas de plata. Del sacrificio y de la recepción se encargarán los hierómanos (guardianes del templo). Y se pondrán inscripciones sobre la imagen: «El pueblo al rey Atalo Filométor y Evérgetes, hijo del rey-dios Eumenes Soter, por su hazaña y valentía en la guerra, al haber vencido a los contrarios»; y sobre la estatua: «El pueblo al rey Atalo Filométor y Evérgetes, hijo del rey-dios Eumenes Soter, por su hazaña, por su prudencia que acrecienta su poderío y por la generosidad para con él». Y que cuando se presente en nuestra ciudad, porten coronas todos los *stephanephoroi* de los doce dioses y del rey-dios Eumenes; y que los sacerdotes y las sacerdotisas, abriendo los templos de los dioses y ofrendando incienso, pidan que ahora y siempre le den al rey Atalo Filométor y Evérgetes salud, conservación, victoria y poder [por tierra] y [mar], cuando ataque o se defienda y que su reino permanezca por toda la eternidad inmune en toda seguridad. Y que salgan a su encuentro los sacerdotes y sacerdotisas supraescritos, los estrategos, los arcontes, y los vencedores en los juegos sagrados con las coronas ganadas en las [competiciones]; y el gimnasiarco con los efebos y [los jóvenes] y el pe-

dónomo con los niños y los ciudadanos y [las mujeres y las vírgenes], todos ellos con los residentes con vestiduras blancas y [cubiertos de coronas]...(l. 52) [y para que se entere el] rey de lo decretado por el pueblo, los arcontes le enviarán el decreto y le rogarán, como benevolente [que es] y bienhechor del pueblo, que conservando la [filantropía] que tiene heredada de sus padres para con nuestro pueblo sea siempre autor de algún beneficio al pueblo, para que la comunidad de nuestro cuerpo ciudadano adquiera una situación mejor y más feliz.

La astrología

Su ascenso como fuerza religiosa de primera magnitud se debe a los mismos factores presentes en el nacimiento de otros fenómenos religiosos de la época, a los que debe añadirse la difusión en el mundo griego a partir del siglo IV a.C. de ideas o concepciones sobre los astros y su deificación procedentes de ámbito mesopotámico. Pero fue en especial un sacerdote babilonio de Bel, Beroso, quien a través de su historia de Babilonia, dedicada a Antíoco I, escrita en griego, donde trataba de astrología, dio a conocer a los griegos este tipo de creencias. No obstante, el sistema llegado a nosotros es sincrético, pues por un lado contiene nociones propiamente babilónicas —así la creencia en el influjo de las estrellas sobre la vida terrestre y sobre la suerte de los hombres—, pero, por otra parte, recoge y sistematiza la imagen del mundo que había sido perfilada por la ciencia griega, de la cual recibe su envoltorio matemático y astronómico. La compilación y desarrollo de dicho sistema, del que se derivarán los posteriores, se encuentra en unos tratados místicos del siglo II a.C., obra, se pensaba, del rey egipcio Nequepsón y su sacerdote Petosiris. Un segundo libro, el Hermes Trismegisto, recoge las revelaciones astrológicas, supuestamente recibidas por él, si bien hay que esperar al siglo II de nuestra era para tener la obra más completa de astrología griega, debida a Claudio Ptolomeo: la *Tetrábiblos syntaxis*.

La astrología sirvió de marco a una nueva reinterpretación religioso-filosófica del mundo. En ella, y de acuerdo con el espíritu y las necesidades de la época, los antiguos dioses adquirieron nuevas formas de poder universal, equiparándoseles a diferentes planetas: Zeus era Júpiter; Afrodita, Venus; Cronos, Saturno; Hermes, Mercurio. Los días de la semana se fijaron según estos planetas junto al sol y la luna. El sol, en la ordenación planetaria griega, tenía el papel central: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna. Así, esta teoría, compartida por astrólogos y estoicos, del predominio del sol sobre los restantes cuerpos celestes, impulsó decididamente el culto solar que más tarde habría de convertirse en el símbolo más poderoso del paganismo (Sol Invictus) en su lucha contra el cristianismo. No obstante, para que cualquier idea sea realmente importante e influyente debe gozar de una acogida generalizada en la población y no ser patrimonio sólo de unos pocos entendidos. Cabe señalar en este aspecto que un refuerzo definitivo para la inserción de dicho culto al Sol en las creencias populares lo constituyó la introducción del calendario solar por obra de Julio César en el año 46 a.C.

La astrología, no obstante, era una ciencia para cuyo conocimiento era requisito indispensable poseer amplísimos conocimientos matemáticos —los astrólogos eran llamados *mathematici*—, razón por la que sólo era accesible a un pequeño grupo de gente culta. Se fundamentaba en la ley de la causalidad. El Universo es una máquina perfecta donde todo puede ser calculado. Esta causalidad estricta no deja resquicio a la intervención divina y de hecho de ahí se deriva consecuentemente un ateísmo in-

contestable. El determinismo astrológico está relacionado con la teoría estoica de la *heimarmene*, un poder que predetermina la vida humana con un cálculo perfecto, es decir, el destino ligado a la acción de las estrellas. Su aceptación, sin embargo, está en conflicto con la teoría del libre albedrío, pues en ella no hay espacio para la libertad. Al convertirse las estrellas en unos tiranos tan terribles, el hombre debió buscar el modo de conjurar su poder, hallándolo bien mediante la magia o bien a través de los cultos mistéricos, pues ambas cosas prometían la salvación con la consiguiente liberación del influjo de la *heimarmene*.

La auténtica popularización de la astrología se produjo realmente al final del mundo helenístico, momento en que alcanzó una posición dominante, aunque fundamentalmente entre gente culta. Podemos decir que fue una ciencia de moda y desde luego se trataba de la ciencia más avanzada y exacta de las ciencias naturales cultivadas durante la época helenística. De su difusión da idea la increíble popularidad que alcanzó la obra de Arato *Phainomena*, traducida al latín incluso por Cicerón, siendo comentada e imitada después por Germánico. Ciertos hechos prepararon, en efecto, el terreno para que se hiciera realidad este dominio de la astrología: la creencia en la divinidad de los cuerpos celestes, firmemente arraigada y establecida desde Platón y la que veía en los astros el fundamento de los cambios climáticos.

La idea monoteísta

La asimilación y aplicación de los avances científicos, sistematizados en las teorías cosmológicas, antropológicas y éticas confeccionadas por las distintas escuelas filosóficas actuantes en esta época, tuvo entre otras repercusiones apreciables la emergencia de un pensamiento monoteísta que fue abriéndose paso gracias a la divulgación y popularización de dicho ideario, unido al progresivo debilitamiento de la fe en los antiguos dioses, proceso este ya en marcha, como hemos visto, desde las postrimerías de la época clásica.

No a todo el mundo resultaba fácil, sin embargo, admitir, partiendo de las construcciones científicas entonces formuladas, la existencia de una causalidad mecánica universal. Era más factible sacar conclusiones derivadas de la constatación del perfecto orden existente en el universo y asumir éste como producto de una suprema razón ordenadora, es decir, de un Dios. Esta idea, no obstante, tampoco puede decirse que fuera absolutamente novedosa, pues pensadores anteriores, como Sócrates y algunos de sus discípulos, ya la habían formulado. En todo caso, no implicaba en absoluto el abandono del politeísmo. Más decisivo e influyente en este sentido fue el pensamiento de los estoicos, los cuales aceptaban un principio universal, racional, rector del universo: el *logos*, la razón, noción básica de su sistema. El dios estoico se identificaba con él, representado en el fuego, que penetra todo y está presente en todo.

Pero para que esta idea monoteísta arraigara y se expandiera, fue de importancia decisiva la existencia de un poder político fuerte, cual la monarquía impuesta por las distintas dinastías helenísticas, que se convirtió en universal con el advenimiento del Imperio romano donde se impuso el poder de un solo hombre sobre la *oikumene*, señor en la tierra y en el cielo. Tal paralelismo entre el gobierno de Dios y el del emperador es puesto de manifiesto repetidamente en los discurso de Dión Crisóstomo. Eusebio de Cesarea contrapondría al paganismo y a la antigua división política el Imperio del César y el monoteísmo de los cristianos. Aparece así clara la decisiva impor-

tancia del Imperio en la aproximación y difusión entre el pueblo llano del pensamiento relativo a la existencia de un supremo y celestial rector del mundo, dado que en el paganismo el orden divino dependió siempre del estatal. Por lo demás, la labor de los filósofos ambulantes actuó, como hemos mencionado, también de manera positiva en este mismo sentido.

De capital importante en la gestación de este pensamiento monoteísta fue, como se ha visto, la astrología. La teología construida sobre ella colocaba a un dios en la cima del universo, divinidad a la que pronto se identificó con el sol. En la Antigüedad tardía, el Imperio se ligó a la religión solar, que adquirió así la categoría de religión estatal, dado que el emperador encontraba en ella apoyo, por su paralelismo, para su propia posición de poder. Pero analicemos el proceso un poco más detenidamente.

La religión solar

El culto al Sol está ligado en el ámbito grecorromano, tal y como acabamos de ver, a la astrología y al éxito que alcanzó en él. El dios Sol, aunque objeto de culto entre muchos pueblos de la Tierra, está casi ausente, sin embargo, en la religiosidad griega; en el mundo babilonio su importancia es secundaria respecto a la Luna. No sucedía lo mismo en Egipto, donde su posición llegó a ser dominante en conexión asimismo con determinadas circunstancias de índole política, si bien en su etapa griega la elección por los Ptolomeos de una divinidad egipcia, Sarapis, como patrona de su imperio, hizo que el culto solar no volviera a tener el esplendor de tiempos pretéritos, ocupando su lugar el mencionado Sarapis y la diosa Isis.

Sin embargo, pese a esta ausencia en el ideario religioso, los griegos fueron los que pusieron de verdad las bases teóricas en que se fundaría posteriormente la adoración al Sol. Aparte de las observaciones más sencillas, accesibles a cualquier persona, relativas a la influencia del Sol en la naturaleza y, por consiguiente, en la vida humana, ya hemos mencionado en el apartado anterior la concepción estoica sobre el *logos* y su identificación con el fuego y, por tanto, con el Sol. En todo caso, la teología solar estoica es el resultado de la visión del mundo elaborada por los filósofos de esta escuela. También el evemerismo reconoció la divinidad de los astros, acreedores de culto junto con la luna y el Sol. Pero fue en las distintas utopías, producto filosófico y literario del periodo que nos ocupa, donde el Sol ocupa una posición sobresaliente. Así en la de Yámbulo, centrada en las islas del sol, donde éste era adorado más que cualquier otra divinidad, o el estado solar soñado por el hijo ilegítimo del rey pergameno Eumenes II, cuyos habitantes recibirían el nombre de heliopolitas, según nos dice Estrabón.

Por lo demás, ya hemos mencionado la repercusión del establecimiento del poder monárquico y más especialmente del Imperio romano en la difusión de la religión solar que encontraría su máxima expresión con Aureliano, el emperador que la elevó al rango de religión estatal.

Puede verse, por tanto, a través de lo expuesto en los apartados anteriores cómo a fines de la época helenística existían los presupuestos necesarios, establecidos por la ciencia, la filosofía, la astrología, y fortalecidos por la política, que justifican el nacimiento de la religión solar. La imposición del calendario juliano le daría el espaldarazo definitivo. Todavía hoy conservamos un recuerdo de dicho culto en la fecha en

que se celebra nuestra Navidad, el día de la resurrección del dios Sol invicto en el solsticio de invierno. De todas formas, como señala Nilsson, el culto solar no pudo triunfar sobre todos los demás, debido tanto a su forma física de manifestarse, como a que se trataba de una religión demasiado científica, en la cual el pueblo llano no podía encontrar ni satisfacción a sus necesidades cotidianas ni el consuelo que necesitaba.

Religión tradicional pagana

Los antecedentes señalados al comienzo como signo del advenimiento de una nueva etapa y la aparición o manifestación de determinadas ideas filosófico-religiosas más o menos originales durante el helenismo, propagadas y desarrolladas en el periodo posterior, no conllevó la desaparición de la religiosidad tradicional. Dentro de ella, cabe observar la decadencia de determinados cultos y el auge de otros, pero siempre en el marco de la continuidad, es decir, el politeísmo pagano. Los unos y los otros contribuyeron de forma irreemplazable al mantenimiento de la cohesión de las ciudades y de las comunidades griegas.

Grandes divinidades

La Gran Madre minorasiática. Cibeles y Atis

Conviene señalar en primer lugar que en Asia Menor existía toda una serie de diosas de características más o menos similares que adoptan nombres diferentes en función de sus respectivos lugares de culto, pero que básicamente están representadas por la Gran Madre. Pese a su nombre, no se trataba en realidad de una diosa maternal *sensu stricto*, pues carecía de descendencia, a excepción de Atis, al propio tiempo su amante, sino sobre todo de una divinidad de sesgo naturalista, protectora de la naturaleza. Ello posibilitó que los griegos la identificaran con Artemis. De las distintas ciudades minorasiáticas que contaban con un culto importante a esta divinidad, fue Éfeso la que tuvo el prototipo más significativo, si bien se trataba en principio del tipo de *potnia theron*, es decir, una diosa de la naturaleza y de la vida salvaje.

De todas las divinidades minorasiáticas, fue sin duda una de estas diosas, la Gran Madre frigia, Cibeles, la que llegó a alcanzar un enorme éxito, saliendo con ello de su marco geográfico tradicional, Frigia, región en la que se hallaba Pesinunte, su centro cultual más importante. Ciertamente la Cibeles imperial era el último estadio de esas divinidades, presentes ya en épocas remotas desde el Neolítico, cuyos atributos hay que relacionarlos no tanto con los animales salvajes como con la naturaleza en general, la vegetación y la vida. Como pareja tenía a Atis, su amante mortal, interpretado a veces como un dios de la vegetación que se castra a sí mismo en señal de luto por su propia infidelidad. Como rasgo más significativo cabe señalar su carácter de culto orgiástico y extático, tal como resaltan los autores antiguos que nos hablan de él. En todo caso, el ciclo de leyendas relativo a ambas divinidades posee una serie de variantes, a veces difíciles de conciliar entre sí, y que constituyen el testimonio más claro del sincretismo sufrido con otros mitos vecinos.

Respecto a la expansión de su culto, en Grecia era ya conocido a fines de la época arcaica, si bien los griegos le privaron de los rasgos más brutales, como el relativo a la autocastración de sus sacerdotes, realizada en momentos de máxima exaltación

religiosa. Pero fue en época helenística cuando se hizo realmente popular, esta vez ya con sus rasgos cultuales originarios, y no precisamente en Grecia —se trataba de una divinidad demasiado salvaje para el gusto griego—, sino sobre todo en Occidente.

De hecho, fue el primer culto oriental oficialmente recibido en Roma como respuesta a una consulta realizada a los Libros Sibilinos. Presumiblemente la causa de ello fue intentar ganar apoyo divino en un momento delicado tras la crisis anibálica. La piedra negra de Pesinunte, el betilo, llegó a Roma en el año 204 y en el año 191 tenía un templo erigido en el Palatino. Los sacerdotes eran frigios, dada la exigencia de la castración para desempeñar tal oficio. Los acontecimientos que desembocaron en la publicación del senadoconsulto *de Bacchanalibus* frenaron su fulgurante carrera. Posteriormente, en tiempos de Claudio, se levantaron de manera definitiva las restricciones existentes, siendo admitidos en su sacerdocio los ciudadanos romanos, no castrados, reconociéndose asimismo las asociaciones privadas que adoraban a la diosa frigia. De su difusión nos hablan elocuentemente hechos tales como la asimilación de Ceres a Cibeles, su asociación al culto imperial o la celebración de taurobolios por la salud del emperador o de la familia imperial.

La fiesta de primavera celebrada en su honor, entre el 15 y el 27 de marzo, era la más brillante de las celebradas en Roma y de ella contamos con una información bastante precisa. En su transcurso, los fieles estaban obligados a la observancia de determinadas prescripciones, como la abstinencia de determinados alimentos: la carne, por ejemplo, estaba permitida, con determinadas excepciones, como también los frutos, excepto manzanas y dátiles. Sucedía lo contrario con el pescado o el pan. Por su relevancia podemos destacar el día 22 de marzo, conocido com *arbor intrat*, alusivo al hecho central, consistente en la tala de un pino que era llevado al santuario, donde se le colocaba, una vez envuelto en cintas y adornado con violetas. Es verosímil que por su simbología —el árbol representaba a Atis— haya que ver en ello el recuerdo de un antiguo culto al árbol, rastreable, por lo demás, en otros cultos autóctonos minorasiáticos. La otra fecha destacable era el 24 de marzo, conocido como *dies sanguinis*. Se celebraba entonces la ceremonia donde los *galli* en medio del frenesí inherente a la furiosa danza extática, y que se lograba en gran medida con ayuda de instrumentos musicales, se herían los brazos con cuchillos, salpicando con su sangre el altar de la diosa, llegando los novicios en esos momentos a la castración tras la cual quedaban admitidos en el grupo de los *galli*. Cómo se efectuaba el rito iniciatorio de éstos tras dicho acto, es algo de lo que se sabe poco, pero al parecer se trataba de un *mysterium*. Será tratado por ello en otra parte de este libro, consagrado a las religiones mistéricas.

En todo caso, la castración y el derramamiento de sangre en general inherente al culto de Cibeles y Atis se asoció a ritos mágicos de fertilidad. La castración, en cuanto ofrenda de sangre, pudo haber tenido un significado de purificación o de expiación, pues actos encaminados a este mismo fin son también habituales en ciertos cultos minorasiáticos, como luego veremos. Posteriormente el acto habría sido comprendido como una identificación del sacerdote con Atis y así con su destino, si bien existen más motivos para ver en él una identificación con Cibeles. Los genitales cortados eran, en efecto, una ofrenda, un regalo hecho a la divinidad; los *galli*, además, adoptaban vestimenta femenina y se dejaban el pelo largo. Pero independientemente de todas estas ideas, incorporadas en épocas más tardías, la explicación más probable de la castración es que la función sacerdotal implicaba continencia durante el tiempo de ejercicio del cargo, de suerte que la idea no era, por tanto, moral, sino que



Sacerdote romano de Atis.

implicaba la consecución de pureza ritual. Esta clase de prácticas las volveremos a encontrar conectadas a otras divinidades de Asia Menor, además de Cibeles. Es así como estos eunucos voluntarios estaban siempre en el estado de pureza exigido, si bien esto no se aplicaba al sacerdocio de categoría superior que no estaban castrados.

Como parte integrante de los actos cultuales celebrados en honor de Cibeles y Atis aparece la ceremonia del taurobolio— y criobolio—, cuya evidencia es sobre todo epigráfica y de una fecha tardía, a partir del siglo II. Del siglo IV data la descripción hecha por Prudencio, el poeta cristiano, que constituye nuestra primordial fuente de información en este punto. El gran sacerdote bajaba a una fosa sobre la que se sacrificaba un toro, cuya sangre al caer empapaba al oferente cubriéndole la cara, el cual se presentaba de esa guisa ante los presentes en el acto que le dispensaban así muestras de adoración. El uso iniciático o dedicatorio del rito llevaba consigo la idea de un purificación, como preparación quizá para la vida de más allá. Las inscripciones hablan de personas como renacidas.

El poeta cristiano describe así el taurobolio:

Peristephanon X, 1011-1048:

El sumo sacerdote que va a ser consagrado
en profunda fosa cavada en la tierra se introduce,
con un maravilloso turbante, las sienes firmemente
atadas con cintas, con una áurea corona sobre la cabeza
y una toga de seda colocada al estilo gabino.
Con tablas construyen por encima un entarimado
con rendijas, por los huecos que deja la trabazón;
hacen hendiduras luego, o agujerean la superficie,
y perforan la madera por muchas partes con un clavo
para que abran múltiples orificios diminutos.
Un toro enorme de frente ceñuda y vellosa,
con guirnaldas de flores sujetas en sus lomos
o en sus cuerpos atados, hasta allí se lleva;
reluce de oro también la frente de la víctima
y colora su pelaje un metálico fulgor.
Allí se ha de inmolar la res, según lo establecido.
Con un venablo sagrado cortan en dos su pecho;
escupe la ancha herida una oleada de sangre
hirviente, y en la trabazón del puente de debajo
un río de vapor se derrama y cálido se extiende.
Entonces por las múltiples goteras de las mil grietas
cayendo el chaparrón, descarga lluvia infecta,
que recoge el sacerdote encerrado en la fosa,
poniendo su torpe cabeza debajo de todas las gotas,
manchándose el vestido y todo el cuerpo.
Más aún, echa hacia atrás la cabeza, ofrece sus mejillas,
pone debajo las orejas y los labios, expone sus narices,
y hasta los propios ojos empapa en el líquido;
ni tan siquiera perdona el paladar y riega su lengua
hasta quedar por entero impregnado de negra sangre.
Una vez que el cadáver exangüe y ya rígido
lo retiran los flámines de aquel entarimado
sale de allí el pontífice con un horrendo aspecto;
muestra la cabeza mojada, la barba pesada,
las cintas empapadas y las vestiduras ebrias (de sangre).
A ese hombre manchado de semejante inmundicia,
contaminado de la podredumbre del sacrificio acabado,
todos lo saludan y le adoran de lejos.

La sangre ciertamente es un líquido muy especial y tanto entre los griegos como en otras religiones es considerado el medio más poderoso para borrar los pecados o las culpas. Esta idea se encuentra también en el cristianismo, donde la sangre de Cristo sirvió para el perdón de nuestros pecados. Es así como hay que entender el derramamiento de sangre efectuado en el taurobolio, mediante el cual el *tauroboliatus* se purifica de sus manchas y aparece como renacido, comenzando así para él una nueva vida. Su efecto duraba veinte años, transcurridos los cuales era necesario proceder a su repetición.

La trascendencia de este culto doble de Cibeles y Atis fue muy notoria, influyendo sin duda también en el cristianismo, como lo hicieron otras religiones mistéricas. Precisamente por eso su lenguaje tiene de hecho ecos claramente familiares para nosotros. Pero en todo caso conviene resaltar que la enorme fuerza de atracción despertada por este culto reside en las características reseñadas, esto es, en su carácter emocional: extatismo, brutalidad, exigencias de carácter moral, así como en esa conciencia de culpa y expiación, tan peculiar de los cultos minorasiáticos, signo de una religiosidad vivamente sentida de forma particular y que por lo mismo captaba con fuerza el espíritu de los hombres al dar respuesta a esas necesidades internas.

Toda esta información nos la proporciona, como hemos dicho, la documentación procedente del mundo romano. Si tuviéramos una información más amplia sobre las características del culto en su región originaria, es decir, en Asia Menor, nos sería posible aprehender con mayor claridad en qué medida se fue transformando en virtud de añadidos o interpretaciones producidas con el tiempo. Sin embargo, pese a la existencia de numerosas inscripciones, pocos datos pueden obtenerse. Evidencian únicamente la generalización del culto a la Gran Madre en las regiones interiores minorasiáticas, mientras que los testimonios son raros en la zona costera meridional. Se conocen múltiples epítetos locales aplicados a la diosa que dejan traslucir su carácter como diosa de la naturaleza. En época helenística se muestra, además, como protectora de una moral muy estricta, tal y como veremos después con mayor detalle. En cualquier caso, la adición de ideas de purificación y renacimiento tal y como se han expuesto, inherentes al sacrificio ritual del toro muestra cómo un culto de índole puramente naturalista podía recibir interpretaciones espirituales.

El dios lunar Men

Al igual que la Gran Madre, también Men era, según la opinión más generalizada, una divinidad frigia, conocida con variados epítetos locales que nos ilustran la gran difusión de su culto en aquella región y las del entorno, especialmente en Lidia y Pisidia. Su representación más extendida es la de un joven frigio con un creciente lunar en sus espaldas, acompañado a menudo por un toro y flanqueado por dos leones; también, aunque más raramente aparece como jinete.

Los orígenes frigios de Men han sido puestos en entredicho por E. Lane, el más reciente investigador de este culto y sus manifestaciones. Según él se trataría de un dios iranio, versión anatólica de la divinidad lunar Mao, asociada también al toro. Su introducción en Anatolia se habría producido tempranamente, en época aqueménida, de suerte que se olvidarían con el paso del tiempo tales orígenes.

Los atributos de Men son múltiples, siendo los de mayor extensión aquellos que lo relacionan con las cosechas o los rebaños en cuanto dios de la vegetación, en la medida en que resultan influidos por la luna los ciclos vegetativos. También se manifiesta como divinidad funeraria y con otros múltiples aspectos que lo aproximan a los hombres y al que invocan como remedio a las necesidades de la vida cotidiana. De ahí la gran popularidad de que gozó en las zonas mencionadas, caracterizadas, por lo demás, por su exacerbada religiosidad. No obstante lo dicho, no llegó a conseguir, como lo hicieron otras divinidades minorasiáticas, una expansión en el resto del mundo grecorromano. Ello no implica que fuera desconocido. Sobre la irradiación de su culto, Men está atestiguado en Atenas desde el siglo IV en calidad de dios pro-

tector de los esclavos, pues a él invocaron los trabajadores de las minas de Laurión en busca de protección, según tenemos atestiguado epigráficamente. En el mundo occidental penetró de la mano de Atis. Éste, de acuerdo con la propensión vigente entonces hacia una religiosidad astral y cosmológica, como ya se ha apuntado, fue considerado también como dios del cielo, razón por la cual no es extraña su identificación con una divinidad lunar como Men. Tanto en el caso del Ática como en éste, su epíteto es *Tyrannos*.

Sabacio

La interés de esta divinidad originaria de Asia Menor radica sobre todo en sus misterios, de los se hablará en otro lugar. El periodo de máximo apogeo de dicha divinidad coincide con el Imperio romano, si bien tenemos datos sobre ella y su irradiación en el mundo griego desde la época clásica.

Su culto estaba emparentado con el de la Gran Madre y al igual que sucedía con ésta, tenía un carácter orgiástico, manifestado en la celebración de danzas rituales al son de instrumentos de percusión. Tales rasgos son los que justifican su identificación posterior con dioses tales como Dioniso. Típico de los ritos celebrados en su honor son las exigencias de purificación, ya encontradas en el culto minorasiático de Cibeles. También se encuentran invocaciones a Sabacio en las inscripciones procedentes de las regiones interiores, a las que hemos aludido anteriormente, por ser el exponente de una religiosidad popular muy intensa.

Buena muestra de la difusión del culto a Sabacio en el mundo romano lo constituye el hallazgo de numerosas manos en actitud de impartir la bendición latina, adornadas con los símbolos más conocidos de este dios como la serpiente, piñas de pino etc. Además de éstas, nuestra información procede de representaciones de distinta clase, tanto en placas de bronce, etc., como de las famosas pinturas de la tumba Vincentius de Roma, que nos ilustra sobre el desarrollo de ceremonias rituales enmarcadas en el mito de Sabacio donde se manifiesta una curiosa mezcla de elementos religiosos de distinta filiación. Son precisamente sus aspectos sincréticos los que configuran en gran medida la personalidad divina de Sabacio, aunque evidentemente por sufrir este proceso de una manera tan acentuada no siempre resulta fácil diferenciar sus elementos originarios de los debidos a los otros dioses con que se identificaba.

Cabe reseñar en este sentido su asimilación, por una parte, a *Hypsistos* y, por otra, al dios judío. En cuanto al primero, se trata en realidad de un adjetivo, cuya significación «el más alto» «supremo» puede darse en principio a cualquier divinidad. No obstante, la más adecuada era Zeus y con él, los restantes dioses importantes, incluyendo el judío Yahvé. Así aparece denominado en los Setenta y en inscripciones procedentes del interior de Asia Menor donde los judíos eran numerosos tras las actuaciones de los monarcas seléucidas que significaron el trasplante a aquellas regiones de muchos componentes de este pueblo. Esta situación conllevó que, pese a la existencia por parte de los judíos de un rechazo a admitir elementos paganos, esta penetración se hiciera inevitable, de suerte que se produjo, en efecto, una helenización de los judíos minorasiáticos y a la inversa, una influencia judía en los paganos con los que estaban obligados a coexistir. Este hecho sería, por lo demás, determinante en la aparición de tendencias sincretistas.

Sobre la política seleúcida sobre esta cuestión, el siguiente texto de Flavio Josefo, *Ant.* XIII, 3-4, P. 147-154, habla por sí solo:

> (Antíoco) escribió una epístola atestiguando nuestra piedad y lealtad, cuando se enteró de que las regiones de Frigia y Lidia estaban sublevadas en la ocasión en que él se encontraba en las satrapías superiores, al ordenar a Zeuxis, su general y amigo íntimo, que enviara a algunos de los nuestros desde Babilonia a Frigia. Y escribe así: «El rey Antíoco a Zeuxis, su padre, salud. Si no te falta el vigor, bien está, yo también tengo salud. Enterado de que los de Lidia y Frigia andan sublevados, he estimado que esto necesitaba una gran atención por parte mía y, consultando con mis amigos qué se debía hacer, nos ha parecido bien trasladar a las plazas fuertes y a los lugares estratégicos dos mil familias de los judíos de Mesopotamia y de Babilonia con sus pertrechos. Tengo el convencimiento de que serán adictos guardianes de nuestros intereses por su piedad hacia Dios; y sé también que cuentan con el testimonio favorable de nuestros antepasados en lo que respecta a su lealtad y celo en el cumplimiento de lo que se les pide. Quiero, pues, aunque sea laborioso el traslado, que usen, conforme a lo prometido, sus propias leyes. Cuando los conduzcas a los lugares antedichos, les darás a cada uno lugar para que construyan sus casas y tierras de cultivo y para plantar viñedos; y les dejarás exentos de tributo por los frutos de la tierra durante diez años. Hasta que recojan los frutos de la tierra, les serán concedidas raciones de trigo para alimentar a sus siervos. Que se dé también a los que les atienden en sus necesidades lo suficiente para que, recibidas las muestras de nuestra benevolencia, se ofrezcan mejor dispuestos a servir a nuestros intereses. Cuídate en lo posible de este pueblo, para que no sea molestado por nadie.»

La diosa persa Anahita

A diferencia de otro dios persa, Mitra, cuyo culto en Asia Menor no parece haber alcanzado nunca cotas considerables, a juzgar por lo sorprendentemente escaso de sus testimonios, Anahita sí disfrutó de gran popularidad al menos en determinadas regiones minorasiáticas, especialmente en Lidia y en la zona nordoriental. Se trata de una diosa madre, asimilable a Artemis con cuyos rasgos puede aparecer a veces representada. Sus dos centros cultuales principales eran Hierocesarea y Hypaipa, donde la diosa tenía el protagonismo religioso. También la capital lidia, Sardes, ha proporcionado algún documento que testimonia la existencia allí de un culto a esta diosa persa. Pero es en Estrabón donde podemos encontrar una información más amplia, referida al culto dispensado a Anahita en las regiones del Ponto y Capadocia, en lugares como ambas Comana, Zela etc. Uno de los rasgos más señalados es la existencia en sus templos de *hierodulas*, es decir, esclavas sagradas, destinadas al ejercicio de la prostitución, así como otros aspectos característicos del culto persa, como los magos o un altar con el fuego sagrado. Este último elemento, el culto al fuego, es el más significativo de cuantos puedan aducirse, pues ilustra en qué medida la religión persa, en una forma no ortodoxa, sobrevivió a la desaparición de los Aqueménidas para seguir cultivándose en la época posterior, ligado fundamentalmente a Anahita, o a alguna diosa identificada con ella, como Artemis, como enseña un testimonio de Éfeso, relacionado con ésta.

Dioses sanadores

El desarrollo del individualismo es una característica que se manifiesta con fuerza desde los albores de la época helenística, constituyendo, sin duda uno de los elementos definitorios de este periodo. Su proyección religiosa se tradujo en la búsqueda de una religión personal que respondiera a las necesidades físicas y espirituales de los hombres, independientemente de su extracción social. El auge de los cultos salvadores, considerados en sentido amplio e incluyendo entre ellos, claro está, los mistéricos, es una buena muestra de lo dicho. Aparte de éstos, de los que no vamos a hablar porque serán objeto de tratamiento aparte, existe una religiosidad popular, compuesta de múltiples facetas, como la magia, la astrología, la mántica, etc., de que ya hemos hablado algo, donde se entremezclan elementos distintos que van desde los filosóficos, o una degeneración de los mismos, a la superstición.

La aspiración a hallar ayuda y consuelo en los dioses, frente a las adversidades de la vida y especialmente frente a su manifestación física más negativa, el dolor, encuentra reflejo en la preferencia evidenciada por los helenísticos hacia las divinidades de carácter salutífero. Entre ellos, sobresale la figura de Asclepio, el dios griego de la medicina, y al que se atribuían curaciones sorprendentes, realizadas mediante el sistema de la *incubatio*, según los relatos directos que de ellas podemos encontrar en algunas estelas. Citaré textualmente alguno de estos casos, referidos al templo de Epidauro:

Dittemberger, *Sylloge* 1168-1169

> I. Cleo estuvo cinco años encinta. Ésta, cuando llevaba ya cinco años encinta, llegó como suplicante al dios y durmió en el recinto sagrado. Y tan pronto como salió de él y estuvo fuera del santuario, parió un muchacho que, nada más nacer, se lavó a sí mismo tomando agua de la fuente y caminó con su madre. Habiendo obtenido este favor, inscribió en el exvoto: «No se ha de admirar la magnitud de la tabla, sino lo divino, pues Cleo llevó cinco años un peso en el vientre hasta que durmió en el templo y el dios la puso sana.»
>
> XXI. Arata de Lacedemonia, hidropesía. Por ella, que estaba en Lacedemonia, durmió en el templo su madre y tuvo un sueño. Le pareció que el dios cortaba la cabeza de su hija y colgaba el cuerpo con el cuello hacia abajo y que, una vez que derramó mucho líquido, descolgó el cuerpo y le puso de nuevo la cabeza en el cuello. Y después de tener este ensueño, a su regreso a Lacedemonia se encuentra con que su hija se había curado y tenido el mismo ensueño.

Junto a Asclepio hay que mencionar a Isis y Sarapis, sobre todo este último, pues uno de sus más relevantes atributos es esa faceta como dioses sanadores. Recurrían también para efectuar sus curaciones a la *incubatio*. En el famoso Sarapeum de Canopo se anotaban tanto las curaciones milagrosa habidas en él, las *therapeiai*, como los oráculos salutíferos recibidos durante la incubación. También Apolo tenía entre sus cualidades más destacadas la de médico, *iatrós*, uno de los epítetos con que puede

aparecer. Aparte de estas grandes figuras, existían una multiplicidad de héroes locales con atributos de esta naturaleza.

El ámbito minorasiático no escapó a esta tendencia general, observándose por tanto estos mismos fenómenos a que acabo de aludir. Mención especial merece en este apartado el caso de Pérgamo donde el culto de Asclepio brillaba con luz propia por encima de los demás. El siglo II señala su momento álgido, alcanzando entonces una fama universal. Del magnífico conjunto de edificaciones allí erigidas podemos hacernos una idea a través de lo que hoy puede verse todavía tras las excavaciones efectuadas en dicho emplazamiento. Dado el carácter del dios a que estaban dedicados, el conjunto constituía una suerte de centro de salud al que acudían gentes procedentes de los cuatro puntos cardinales entre los que se contaban políticos, artistas, filósofos y literatos. Entre ellos cabe señalar la presencia del rétor Aristides al que debemos buena parte de nuestro conocimiento sobre el funcionamiento y la vida desarrollada en el santuario. Era uno de los fanáticos del culto por haberse curado allí de una larguísima enfermedad, de la que llevó un diario terapéutico al que posteriormente dio forma literaria en los *Discursos sagrados.* Uno de sus benefactores fue el emperador Caracalla que se sometió también a las prácticas de la incubación. No contamos, sin embargo, con testimonios acerca de curaciones milagrosas, como son corrientes en Epidauro, el principal santuario griego dedicado a Asclepio, sin que ello signifique que no existieran. Sabemos, no obstante, que eran profesionales de la medicina los que dirigían todo lo relacionado con las curaciones, de manera que uno de los más famosos médicos de todos los tiempos, Galeno, obtuvo allí su formación básica.

Los llamados «hombres sagrados»

Vemos, pues, la enorme popularidad de que gozaban los milagros. Pero entre los dispensadores de tales hechos, aparte de los dioses curanderos, figuraban asimismo algunos hombres. Nosotros, por nuestra civilización cristiana, estamos familiarizados con estos actos milagrosos por las narraciones del Nuevo Testamento referidas a Jesús de Nazaret, y al no iniciado le puede parecer como algo extraordinario e incluso novedoso. Sin embargo, como vemos, se trataba de unos fenómenos relativamente frecuentes en la época anterior al nacimiento del cristianismo. Sus protagonistas, en general, se nos presentan como personas sobresalientes, admirados por sus cualidades, que responden al tipo llamado desde muy pronto *theios aner.* Su prototipo fue Pitágoras y después su discípulo Empédocles. Éstos, como otros conocidos, tienen algunas características comunes: una pretendida ascendencia divina, llevar una indumentaria especial y desde luego tener dotes sanadoras y taumatúrgicas.

El más próximo al cristianismo primitivo fue Apolonio de Tiana, contemporáneo de Pablo, cuya vida escribió Filóstrato por encargo de Julia Domna. Apolonio tenía fama de hechicero y mago, pero Filóstrato trató de presentarlo como *theios*, en cuanto que poseía un poder y una sabiduría semejante a la de los dioses, adquirida ésta del Oriente, de los brahmanes y gimnosofistas, en sus largos viajes. Igualmente poseía el don de la previsión profética, de curar enfermos y resucitar muertos. Otros detalles asombrosos de su vida son su desaparición de la sala en la que se celebraba un juicio contra él y su ulterior reaparición, como había predicho, en otro lugar, para desaparecer definitivamente tras ascender a los cielos. Uno de sus más famosos milagros es el siguiente (Filóstr. *Vita Apolloni* IV, 45):

> Una muchacha parecía haber muerto en la hora de su boda, y el novio seguía el féretro haciendo a gritos los lamentos naturales de un matrimonio no consumado. Lamentábase con él Roma, pues la familia pertenecía a una familia consular. Apolonio, que se encontraba por casualidad presente en el duelo dijo: «Depositad el féretro en el suelo, pues yo pondré fin a vuestras lágrimas por la muchacha.» Al propio tiempo, preguntó cuál era el nombre de ésta. La gente pensó que iba a pronunciar un discurso al modo de las oraciones fúnebres que despiertan los lamentos, pero él, sin hacer otra cosa que tocarla y pronunciar algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente. La joven dio un grito y regresó a casa de su padre, devuelta a la vida como Alcestis por Heracles. Y pretendiendo regalarle los parientes de la joven 150.000 sextercios, dijo que se los añadieran a la dote de la joven. Y si Apolonio encontró en ella una chispa de vida que hubiera pasado desapercibida a los médicos —pues se dice que estaba lloviendo y salía vapor de su rostro— o si devolvió el calor apagado de la vida recuperándolo, es algo cuya comprensión fue misteriosa no sólo para mí, sino para todos los que estaban presentes.

A una etapa posterior corresponden otras figuras, cuyo recuerdo conservamos gracias a Luciano, como la de Peregrino Proteo o el pseudoprofeta Alejandro de Abonutico. Este último, en el siglo II d. C., llegó a montar en torno al culto de la serpiente Glicón, una especie de Asclepio, todo un negocio centrado en los oráculos sanadores, que llegó a producir pingües beneficios, puesto que se daban previo pago. El caso de Alejandro sirve para ilustrar algunas de las características religiosas de la época, como la influencia de los oráculos y los sueños, y muestra el papel importante que podía desempeñar un charlatán inteligente en las esperanzas de la gente sencilla.

Estas creencias en poderes sobrenaturales tenían en realidad base científica, o mejor dicho, son la perversión de una idea científica. Su fundamento no es otro que el concepto griego de *dynamis*, fuerza. La ciencia helenística explicaba a través de esta fuerza, como la *sympatheia* o simpatía de los estoicos, la capacidad de atracción observada entre distintos elementos, por ejemplo, el imán respecto al hierro, pero no podían explicar las distintas clases de fuerza ni concebirla en abstracto. Así se la representaban como un efluvio o *apórrhoia*, como un soplo, *pneuma*, etc. Precisamente por su imprecisión, la idea de energía estuvo desde el comienzo cercana a lo maravilloso, a lo milagroso, algo por lo que se sentían enormemente atraídos los hombres de entonces. Es así como la energía se hizo secreta, oculta.

Fue Bolo de Mendes, un egipcio que vivió en torno al año 200 a.C. quien a partir de las ideas expresadas, fundaría una pseudociencia. Escribió sobre muchas cosas, medicina, agricultura, magia, adivinación, de lo que se derivó, como consecuencia más perversa, el haber dado mediante sus explicaciones «físicas», una justificación a múltiples supersticiones. Es así como el lugar de la investigación seria, científica, de los fenómenos naturales fue ocupado ahora por la tendencia a descubrir en ellos las fuerzas secretas y maravillosas, las propiedades ocultas de los objetos naturales de toda índole. Vemos, por tanto, cómo llegó a producirse la paradoja que primero la ciencia griega y después la pseudociencia construida sobre ella contribuyeron enormemente a despertar en el campo religioso la casi desaparecida idea de fuerza y la creencia en ella. Sus consecuencias serían fatales para la evolución de la religión en los últimos siglos de la Antigüedad, dando paso a un enorme desarrollo de la superstición así como de toda serie de prácticas mágicas ligadas a ella, tan características de esa etapa. La afición a los amuletos tiene su base precisamente en el convencimiento del poder sobrenatural de que estaban dotados y lo mismo cabe decir respecto a las

imágenes de dioses o démones, en cuyo poder creían firmemente los antiguos. La idea de fuerza es, por tanto, fundamental en la renovación religiosa operada en época helenística. Como dice Nilsson, es la que marca realmente la frontera entre la religión griega antigua y la tardía.

Prescripciones morales

Las escuelas filosóficas, sobre todo las helenísticas, intentaron desligar la moral de la religión. Fueron los filósofos ambulantes, ya mencionados, los que predicaron lo irracional del deseo humano, frugalidad, autocontrol, etc. Tales manifestaciones tuvieron una repercusión directa en la crítica de la religión, pero de modo indirecto sus consecuencias fueron mucho más amplias al introducir entre el pueblo el gusto por un discurso moralizante, caldo de cultivo más que apropiado para la recepción de nuevas ideas religiosas.

Los filósofos y oradores eran conscientes lógicamente que la moral popular era dependiente de la religión, es decir, de los mandamientos y el temor a recibir un castigo de los dioses y que la religión era un método para manipular a los ignorantes. Pero los filósofos dieron un sentido más profundo a la moral, lo cual trasladado o interpretado desde el punto de vista religioso significa el paso de una santidad por las obras a un espíritu piadoso. Justamente esta santidad por las obras, la purificación con agua bendita, la iniciación en los misterios, eran el blanco de las sesgadas observaciones de los filósofos ambulantes. Es claro, que esta profundización repercutía en las prescripciones rituales de modo que exigían no sólo la limpieza o purificación de las manos sino también del pensamiento.

Prescripciones morales que afectaban al conjunto de la vida se encuentran en un culto, el de la Gran Madre, aunque resulte un tanto sorprendente a juzgar por las características inherentes a él. Altamente ilustrativa en este aspecto resulta una famosa inscripción, la ley de un culto privado, procedente de Filadelfia en Lidia, fechada en la primera mitad del siglo I a.C. Su contenido es el siguiente:

> El que mandó erigir el monumento, un tal Dioniso, poseía un culto familiar, perteneciente originariamente a Agdistis, según se hace constar en el epígrafe, protectora y señora de la casa, la cual propiciaba buenos pensamientos a hombres y mujeres libres y a esclavos. Siguen a continuación las prescripciones. Los mandamientos fueron comunicados a Dioniso a través de un sueño por el propio Zeus. En la casa había además altares dedicados a una pluralidad de dioses y abstracciones divinizadas —Zeus Eumenes, Hestia, los dioses salvadores, Eudaimonia, Pluto, Areté, la Buena Fortuna *(Agathe Tyche)*, la Buena Divinidad *(Agathos Daimon)*, Mneme, las *Charites* y Nike— protectores todos ellos de la casa y de la vida humana. Los visitantes de la casa tenían que jurar por los dioses y sin mala intención hacia nadie no dar veneno, ni utilizar fórmulas mágicas, ni pócimas mágicas, ni medios para propiciar el aborto o evitar la concepción, ni cometer robo o asesinato. El hombre no podía tener relaciones sexuales con otra mujer libre que no fuera la suya o con una esclava casada, un muchacho o una virgen. La mujer tenía que ser asimismo casta y no relacionarse sexualmente más que con su marido, siendo las infractoras expulsadas de la casa. Los creyentes no debían recomendar tales acciones ni ser partícipes de ellas, sino que debían denunciarlas y rechazarlas. Los dioses residentes en la casa no toleraban transgresiones sino que las castigaban, dando a los obedientes toda clase de bienes. Para

fortalecer o afirmar tales mandamientos se prescribe finalmente que los creyentes debían cumplimentar las ofrendas mensuales y anuales contenidas en la inscripción.

Indudablemente el contenido del epígrafe no refleja sino una buena moral griega. La pederastia no fue proscrita en todas partes, por más que Epicuro y sobre todo los cínicos se manifestaron contra ella. De las prohibiciones en materia sexual quedaban excluidas las mujeres no casadas que hubieran perdido su virginidad. No es necesario buscar aquí una influencia pitagórica y señalar que los mismos mandamientos, todavía más agudizados, aparecen entre los cristianos, por no mencionar ya a los judíos. Indica todo ello en qué medida había penetrado este pensamiento en la conciencia popular. Lo notorio es que una moral tan estricta como refleja la inscripción aparece aquí por primera vez en el mundo griego promulgada como deseo de los dioses, lo cual, dada la procedencia geográfica de esta ley, puede considerarse como una influencia de la mentalidad religiosa lidio-frigia, por más que la moral sea griega a juzgar por el propio testimonio del epígrafe que la considera una revelación de Zeus, junto con dioses griegos protectores de una vida feliz y virtuosa.

El arraigo popular de los deseos por conseguir una moral adecuada, está reflejado asimismo en la aparición de prescripciones similares a las encontradas en la inscripción de Filadelfia en otros cultos. Cabe aducir uno de los aquí analizados, el de Asclepios, en cuyo culto se extendieron, ya en época imperial, los mandamientos relativos a relaciones sexuales, abortos, contracepción, etc., lo cual resulta sumamente expresivo de la difusión de éstos por cuanto anteriormente no existían, dado que no contamos con testimonios de ello. Al que buscaba la curación se le exigía pureza, interpretada no en sentido físico, externo, sino en clave moral, espiritual. De ahí que existieran casos en que el que deseaba curarse era rechazado al no estar su conducta de acuerdo con dichos requisitos.

También en el culto de Men Tyrannos encontramos disposiciones relativas a la pureza, que por lo demás no presentan nada de extraordinario. Se encuentran en una inscripción ática que nos habla de la fundación de un templo y culto dedicado a la divinidad lunar minorasiática realizada por Xanthos, un esclavo licio.

La idea de pecado. Confesión y expiación de los pecados

La región minorasiática tiene una especial importancia en lo que respecta al desarrollo de las ideas apuntadas, pues en ninguna otra región del mundo antiguo se manifiesta con tanta frecuencia y fuerza el sentido del pecado, su castigo y expiación. Esta constatación se debe a que se trata de algo originario de ella, autóctono, pues tanto la tradición sobre ello como las divinidades con que aparece relacionado son originarias de Asia Menor. La mencionada ley de Filadelfia tiene en esto una posición intermedia, por cuanto aunque el dios ordenante de las prescripciones reseñadas es Zeus, el culto está consagrado a Agdistis.

Nuestros testimonios conforman un conjunto epigráfico, cuyos documentos están datados en los siglos II y III, procedentes casi en su totalidad del interior minorasiático, de Lidia y Frigia. Los dioses a que se dirigen los fieles son los autóctonos, como se desprende de la clase de epítetos con que aparecen distinguidos, así Meter Leto, Apolo Lairbenos, Men Tiamou, etc. Aunque se trata de inscripciones griegas, la lengua contiene multitud de errores, como suele ser el caso cuando los encargados de grabarlas tenían escasos conocimientos de ella, probablemente por no tratarse de su

lengua materna sino de algo aprendido. En ellas el oferente confiesa una falta, diciendo el castigo de la divinidad, que podía darse junto con una enfermedad y termina con la exhortación a no despreciar a la divinidad o cosa similar. Las faltas públicamente confesadas de esta manera son de índole sacra o religiosa, como haber actuado contra la sacralidad del templo, haber contravenido las prescripciones de pureza, haber actuado contra mandamientos sexuales, etc. También se confiesan de otros actos como perjurio, robo, etc. De entre los dedicantes podemos destacar los calificados de «sagrados», los *hieroi-ai*, probablemente personas dedicadas al servicio del templo, en cualquiera de las funciones inherentes a él.

Un grupo bastante homogéneo, similar al anterior, procede de los alrededores de Gjölde en la región nordoriental de Lidia. Los dioses mencionados en tales epígrafes son la diosa madre, con distintos epítetos, Zeus Sabazios, Ogmenos y Apolo Bozenos. Algunas de ellas, sin embargo, se dirigen a los dioses para inducirlos a castigar el perjurio o cualquier otra falta, mostrando una similitud con las tablillas de defixión.

Ambiente religioso en las ciudades griegas minorasiáticas. El caso de Estratonicea de Caria

Para ejemplificar qué atmósfera religiosa se respiraba en las ciudades griegas, he elegido una, Estratonicea, por constituir un caso bastante paradigmático. No se trata de una de las antiguas *poleis* griegas establecidas desde antiguo en el litoral minorasiático, sino una ciudad nueva, nacida gracias a la iniciativa del monarca seleúcida Antíoco I en los albores de la época helenística, en algún momento situado con certeza entre los años 276 y 268. Nuestro conocimiento sobre ella es bastante aceptable, gracias fundamentalmente a que poseemos un nutrido grupo de inscripciones, que si bien aportan una información parcial y deficiente sobre la ciudad en general, arrojan luz, sin embargo, sobre su religiosidad en cuanto que obedecen exclusivamente a aspectos relacionados no exactamente con la esencia de los cultos sino con la vida religiosa.

Rasgos generales

Preexistentes al hecho fundacional eran una serie de aldeas carias, pobladas por gentes autóctonas, gozando además aquel entorno ya entonces de una cierta fama gracias a la circunstancia de encontrarse allí la sede de conocidos recintos religiosos, el templo de Hekate en Lagina y el de Zeus Chrysaor (o Chrysaoreus), santuario común este último de la confederación caria. Precisamente esta razón es la que conduciría al rey fundador a establecer en dicha área una ciudad griega como un medio de restar fuerza al elemento autóctono, al introducir un elemento de ruptura en esa unidad o confederación. En una palabra, la fundación de Estratonicea fue un acto político, realizado en función de los intereses políticos y estratégicos de la monarquía seléucida.

El sistema elegido para llevar a cabo tal acto fue el sinecismo, mediante el cual quedaron agrupadas e integradas en el nuevo centro urbano todas las aldeas carias allí existentes. Desde el punto de vista religioso ello conllevó que el mismo fenómeno se diera también en la esfera religiosa, de suerte que las antiguas divinidades carias pasa-

ron a formar parte del panteón sacro de la ciudad, identificadas con divinidades griegas, aunque manteniendo las más de las veces sus tradicionales rasgos.

Divinidades indígenas asimiladas

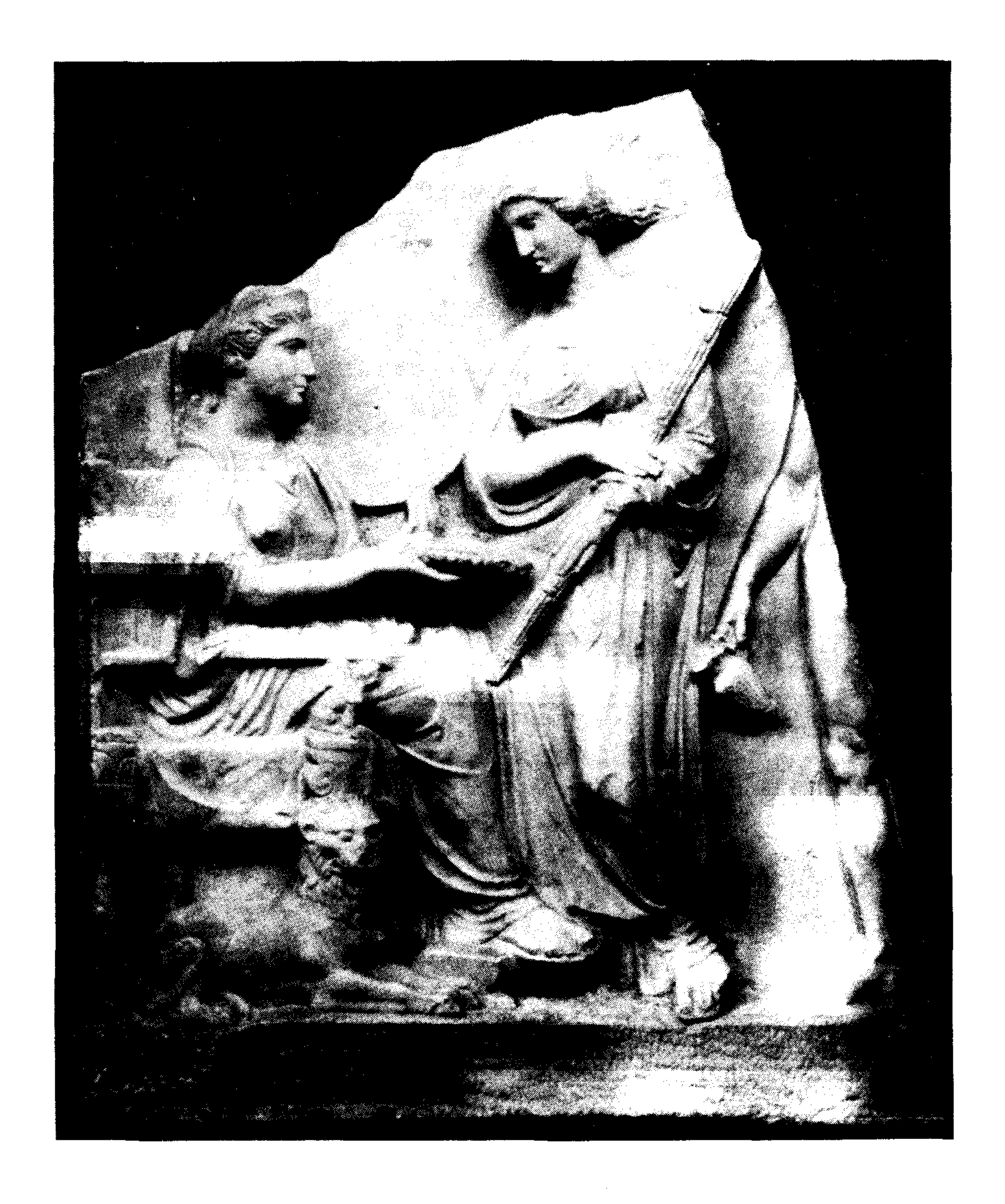
Aparte de los dos cultos citados y de los que hablaremos con más detalle, acabo de aludir a aquellos asumidos por la ciudad pero que en su origen pertenecían a las aldeas primitivas, donde permanecieron bajo su forma de *demos*. Normalmente suelen aparecer citadas en las inscripciones encontradas en los dos recintos más importantes de Panamara y Lagina, como divinidades a las que se les hacen dedicatorias u ofrendas por los sacerdotes de dichos santuarios locales, junto a los dioses titulares de éstos.

De uno de estos antiguos enclaves, Koliorga, procede Artemis y Apolo. La primera era una divinidad de gran importancia en toda Caria, que, junto a Apolo, constituía la pareja protectora de dicho demo estratonicense. No es extraño, por tanto, encontrarla también como patrona de otro demo, Koraza, donde, al parecer, existía un templo consagrado a ella. En uno de los dos epígrafes que la mencionan se muestra asociada a Leto y Apolo, sin especificaciones, mientras en el otro lo hace con una serie de divinidades femeninas locales o vecinas: la Tyche patria, Demeter Naryandis, Artemis Peldekeitis y Leukiane, Artemis efesia y Leukophryna, además de Zeus Kyesios, Tyche y Asclepio. Por otro lado, una inscripción del siglo III menciona como sacerdotisa vitalicia de la Artemis de Koraza a una que lo era de Hekate y cuya tía también había sido sacerdotisa de aquella diosa. Existía asimismo otra Artemis en Panamara, sin duda indígena, además de las ya citadas junto a la de Koraza. Respecto a la llamada Leukiane, cabe señalar que no parecer ser local, sino que a juzgar por el nombre, de raíz indígena pero helenizada, estaría emparentada con la diosa Leukophryna de Magnesia del Meandro. En cuanto al epíteto Peldekeitis, parece ser por su forma un demótico, si bien recuerda nombres divinos como Pelekos, así llamado Dioniso en Pagasas, pero también nombres locales anatólicos, por ejemplo el monte Pelekas en Misia. Por lo demás la Demeter Naryandis sólo cuenta con el testimonio ya citado, también alusivo, seguramente, a la localidad donde era adorada. En otros documentos se la menciona pero sin especificar.

La divinidad masculina Zeus aparece en los epígrafes con varios epítetos locales, Ardureus, Kannokos, Londargos y Narasos, correspondientes a sus antiguos emplazamientos. De ellos es el llamado Londargos el que mayor número de testimonios aporta, extendiéndose éstos hasta el siglo IV. Tanto el Zeus Londargos, como el Narasos tenían sacerdocios anuales, desempeñados por miembros de las familias más destacadas de la ciudad.

Aparte de sus nombres, ilustrativos en general de su procedencia, poco más es lo que se sabe de su culto. El hecho mismo de su pervivencia es ya por sí mismo suficientemente revelador de la fuerza que poseían entre los indígenas de aquellos lugares, que continuaron adorándolos pese a la helenización de la región. Todo ello nos sirve para confirmar lo ya apuntado, respecto a la conciencia de su personalidad por parte de los autóctonos que alimentaría el sentimiento nacionalista cario.

Pero las divinidades más relevantes de Estratonicea eran las que tenían su sede en los recintos locales de Lagina y Panamara.



Cibeles, Hekate y Copero.

Lagina y el culto de Hekate

En función de los testimonios a nuestro alcance, sabemos que Hekate, aún poseyendo, como hemos mencionado, un culto local importante no tuvo la difusión y brillantez que nos muestran las inscripciones hasta una fecha situada en torno al siglo II a.C. Anteriormente el protagonismo religioso lo tenía sin duda el Zeus cario.

Las causas conducentes a este auge del culto de Hekate son desconocidas, aunque hemos de pensar que no serían ajenas a las motivaciones políticas ya aludidas, pues no se justifica por ningún suceso externo del que tengamos conocimiento. Se trataría, por tanto, de un intento de desviar la atención religiosa de aquellas gentes hacia una divinidad que, poseyendo el arraigo necesario y unos caracteres entendidos por todos, estaba desprovista, sin embargo, de connotaciones nacionalistas y, por ende, políticas. Fue entonces cuando se construyó en Lagina un templo fastuoso, acorde con las nuevas circunstancias cultuales que le dieron la capitalidad religiosa de la región. Por otro lado, de manera casi simultánea, algo más tardiamente, se registra el ascenso de la otra divinidad fundamental en el panorama religioso de la ciudad, Zeus Panamaros. Así, a partir de ahora, serán estos dos cultos los que marcarán definitivamente la impronta religiosa de la ciudad apoyados, además, en lo sucesivo por las autoridades romanas. Es, en efecto, de esos dos recintos sagrados de donde procede la inmensa mayoría de nuestra documentación.

De acuerdo con ésta, durante la época romana la vida religiosa de la ciudad puede calificarse de muy activa, no sólo por las divinidades allí adoradas, sino también por los consiguientes actos cultuales y fiestas que se celebraban en su honor. En todo caso, puede señalarse el absoluto predominio de las divinidades indígenas y con ellas de los ritos que les eran propios. Esta serie de celebraciones tenían, por lo general, un carácter local, dándose únicamente en los distritos donde tenían su sede los distintos templos. Las mencionada con mayor frecuencia en los epígrafes son las de Panamara, las Komyria y las Heraia, dedicadas respectivamente en principio a hombres y mujeres. No vamos a hablar ahora del modo de festejarlas, pues en realidad presentan en este aspecto una total similitud con las dos fiestas más sobresalientes por sobrepasar los estrechos límites de sus correspondientes circunscripciones, alcanzando a toda la población de Estratonicea: la klidagogía y las Panamareia, en honor de las dos divinidades más sobresalientes de la ciudad, respectivamente la diosa de Lagina, Hekate, y el Zeus de Panamara.

La klidagogía

Ambas celebraciones tenían rasgos comunes, como su carácter anual y el contenido, una procesión que, partiendo de los santuarios locales, y llevando la imagen de la divinidad, se dirigía a la ciudad, para acabar con el depósito de las imágenes sagradas en el corazón político de la vida ciudadana, el bouleuterion. Cada una de ellas tendría asignado un momento determinado del año, extremo este que, sin embargo, desconocemos. De las diferencias hablaremos después.

Respecto a la primera de las mencionadas, y de acuerdo con la propia significación de la palabra, la *klidós agogé* consistiría en la «procesión de la llave», es decir, la llave del templo de la diosa sería llevada a la ciudad en una solemne procesión que discurriría por el Camino sagrado que unía Lagina y Estratonicea, donde quedaría depositada durante el día, o los días, que durara la celebración de la fiesta (probablemente uno en principio, y después dos).

Al intentar analizar el contenido de esta fiesta, la primera cuestión a considerar no puede ser otra que la verdadera acepción de *kleis*, enmarcada en el contexto general de la naturaleza de la divinidad con que está relacionada. Como ya he dicho más arri-

ba, lo más normal es atribuir a la palabra su significado normal de «llave». Ésta estaría destinada, por consiguiente, a guardar el templo de Lagina, o bien, si se acepta un sentido simbólico, representaría la llave del Hades, señal del poder de Hekate en aquel mundo ultraterreno. Existe, sin embargo, otra interpretación según la cual el término aludiría al vestido de la diosa, perteneciente así al grupo denominado como «dioses encadenados».

Lo verdaderamente interesante en esta idea radica en que estaríamos ante un fenómeno religioso de enorme antigüedad, algunos de cuyos elementos pueden rastrearse en la Prehistoria. De entre las distintas clases de dioses encadenados diferenciados, los más importantes son aquellos que aúnan un carácter positivo, benéfico, y su contrario, maléfico y, por tanto, peligroso. Sus rasgos específicos más notables son los siguientes: se trata en todos los casos de dioses «liberados» por un periodo determinado. Esta liberación se producía el día de la gran fiesta del dios: se le quitaban las cadenas para a continuación sacarlo del templo y llevarlo por la ciudad en una gran procesión. En ocasiones, incluso, podía ser bañado en una ceremonia apropiada. En su paseo solemne por el recinto ciudadano, la imagen de la divinidad solía ir acompañada frecuentemente por un séquito de gente enmascarada, lo cual está en sintonía con el hecho de que casi siempre los dioses arcaicos encadenados parecen haber sido al mismo tiempo los dioses de grandes fiestas de máscaras, por ejemplo, Dioniso, Crono o Artemis. A su vez, las marchas o desfiles de personas enmascaradas iban acompañadas de música, cantos y danzas. La liberación de la divinidad significaba también para los hombres algo parecido, pues en el día de la fiesta se liberaban de las limitaciones impuestas por los usos y costumbres propios de cada momento. En época arcaica, uno de los rasgos más sobresalientes es que estos dioses encadenados son siempre dioses-árbol.

Los testimonios relativos a esta clase de divinidades son muy numerosos, tanto en la mitología como en el culto. Sin entrar ahora en este punto, sólo mencionaré que muchos de ellos se encuentran en distintas regiones de Asia Menor e islas adyacentes. De acuerdo con el profesor Merkelbach, sólo en territorio minorasiático se encuentran más de cien variantes de la diosa-árbol primitiva, siendo de todas ellas la más famosa la Artemis efesia. Determinadas representaciones en monedas la muestran atada a su pedestal mediante cadenas. Existen estatuillas de diferentes épocas que la presentan de distintas formas. En una de ellas, arcaica, hecha de madera, de la cabeza de la diosa sale un árbol alto, en cuya cima se ve un pájaro. Otra nos la muestra provista de un huso, como señora del destino, con un pájaro en la mano, y su cuerpo cubierto por una especie de malla. Una tercera es la figuración de la diosa rígida, hierática, con las manos esposadas o sujetas una con otra. Su cuerpo, como en el caso anterior, se presenta embutido en un vestido de cadenas. El nombre de esta indumentaria es *kleis*, pues la diosa está «encerrada» en su vestido.

Además de la Artemis efesia, otras divinidades adoradas en ciudades ubicadas en ámbitos vecinos al que aquí interesa, presentan características similares. Así, por ejemplo, Core, diosa de Sardes, en Lidia, aparece representada con una indumentaria parecida a la descrita para Artemis, pero con la cabeza completamente cubierta. La Afrodita adorada en Afrodisias, conocida por múltiples estatuas, presenta en alguna ocasión una representación similar. Otras, cuyas imágenes nos son conocidas a través de monedas de época imperial romana, son la Artemis Leukophryne de Magnesia de Meandro, la diosa Astias de Iasos en Caria, la Artemis de Apamea en Frigia, Artemis Kindyas, adorada en la ciudad caria de Bargilia y un largo etcétera.

Con estos ejemplos a la vista, es indudable que la diosa de Lagina pertenece a esta misma clase, pues las monedas presentan una imagen que avala esta afirmación. A ello se añade la propia personalidad de Hekate, una divinidad «desgajada» de Artemis, en cuanto que originariamente Hekate no era sino un sobrenombre de Artemis, para posteriormente ser equiparada a ella. En todo caso, el arraigo y la antigüedad de este tipo divino «encadenado» en el ámbito minorasiático, en el que Artemis ocupa un puesto primordial, queda, por tanto, fuera de toda duda.

Volviendo a la *klidós agogé*, parece claro después de lo dicho hasta aquí, que no se trata, como suele afirmarse, de una procesión donde la llave, independientemente de su significado real o simbólico, sería llevada hasta el corazón de Estratonicea, sino que era la propia imagen de la diosa la transportada en el desfile procesional. La fiesta de la klidagoguía tal y como la tenemos atestiguada, es decir, una fiesta municipal con claro carácter político, se debe retrotraer a la propia fundación de la ciudad o a su consolidación como tal a partir del año 169 a.C., aunque los testimonios directos sobre ella sean posteriores. Pero de acuerdo con las características de los dioses «encadenados», esta fiesta no sería una creación *ex nihilo*, sino la continuación de una celebración preexistente, de dimensiones seguramente más reducidas y circunscrita sólo a Lagina. La ciudad la asumiría con el propio culto de Hekate una vez que Lagina se incorporó a Estratonicea, aunque es incierto si su generalización y elevación a categoría de fiesta municipal se llevó a efecto entonces o algunas décadas después con el florecimiento y expansión del culto.

Del mismo modo, es asumible que el contenido mismo de esta procesión no se diferenciara de las celebradas en el marco del culto dispensado a otras diosas encadenadas en diferentes ciudades griegas y minorasiáticas. Sería, por tanto, un alegre desfile de fieles, quizá enmascarados, que, durante el trayecto de Lagina a Estratonicea y viceversa, cantaban y danzaban de manera similar a como se nos representan los komos dionisiacos. No obstante, las inscripciones son poco explícitas al respecto, no ofreciendo referencias alusivas a ello. Simplemente se recogen los gastos extraordinarios ocasionados con este motivo, pues, dada su calidad de documentos sacerdotales, el sacerdote o pareja sacerdotal del año no podía dejar de recordarlos para realzar su papel y destacar la generosidad demostrada durante las fiestas municipales. Es así como sabemos algo del modo de participación de la ciudadanía en ellas y de cómo resultaba afectada.

El tipo de largueza conectada con esta fiesta y atestiguada en un mayor número de ocasiones es el reparto de aceite, especificándose, a veces, qué parte de la población era la destinataria. En todo caso, se aprehende de los textos epigráficos que estos actos de generosidad sacerdotal se efectuaban bien en el propio recinto sagrado de Lagina, en la propia ciudad o en ambos lugares simultáneamente. Ningún otro detalle se precisa.

Panamara y el culto de Zeus

Las panamareia

La otra gran fiesta municipal era la dedicada a Zeus Panamaros, divinidad que, junto a Hekate, dominaba el panorama religioso de Estratonicea. Su significado desde el punto de vista político era, asimismo, similar al de la klidagoguía, es decir, reme-

morar anualmente la integración de la aldea primitiva en la ciudad griega. Cuantitativamente, sin embargo, las panamareia aparecen documentadas con mayor frecuencia que las consagradas a la divinidad femenina, lo cual puede valorarse como una señal, entre las varias que podrían aducirse, de la diferente importancia concedida a una y otra.

La duración era, por ejemplo y como he dicho anteriormente, mayor. Estas festividades, en efecto, se prolongaban a lo largo de diez días, entre el 20 y el 30 del mes en cuestión, lo que las situaba, por tanto, a la cabeza de cuantas fiestas tenían lugar tanto en la propia Estratonicea como en los respectivos santuarios locales. Tenemos constancia de que al menos en una ocasión, de manera excepcional, por tanto, este periodo festivo fue elevado a un mes completo.

A lo largo de este periodo se sucedían una serie de celebraciones, cuya mayor o menor magnificencia y brillantez hay que poner en relación directa con las disponibilidades económicas dedicadas a este fin por los sacerdotes de cada año. Lo que sí es claro es que fueron incrementándose con el transcurso del tiempo lo que contribuiría decididamente a la expansión del culto, cuyo culmen se aprecia en la segunda mitad del siglo II y primeras décadas del siglo III.

Tampoco puede establecerse cómo se insertaban las panamareia dentro del calendario festivo y cultual en general, consagrado al Zeus local, es decir, la sucesión temporal de los distintos actos.

La gran fiesta daba comienzo con una procesión, designada como *proodos*, durante la cual la imagen del dios supremo de Panamara era transportada solemnemente a caballo desde su templo a la ciudad. Tras varias horas de marcha se llegaba a Estratonicea en cuyo bouleuterion era depositada para permanecer allí los días de duración de las fiestas. A dicha estancia alude la *epidemía tou theou* que se menciona en los epígrafes. Para subrayar el júbilo que acompañaba a la entrada de la divinidad en la ciudad *—eisodos tou theou (o tou hippou)—*, los sacerdotes podían celebrarlo de un modo especial, de acuerdo con los hábitos establecidos para cualquier solemnidad religiosa allí festejada.

Las celebraciones estaban marcadas por una serie de actos, algunos de los cuales tenían un acentuado carácter profano, mientras que otros, por el contrario, contendrían una significación religiosa. En cualquier caso, tan sólo tenemos información sobre aquellos que eran debidos a las larguezas sacerdotales. De los puramente cultuales, si es que los había —y es lógico pensar que así fuera— nuestro conocimiento es muy escaso, condicionados como estamos por el tipo de documentación a nuestro alcance. Es probable, no obstante, que su mención expresa pudiera obviarse por considerar que eran actos conocidos a la perfección no solo por los habitantes de Estratonicea, sino por todos los fieles del culto panamareo.

Así pues, y respecto a estos actos, tenemos razones para suponer que una parte importante de esos ritos religiosos era la constituida por los sacrificios ofrecidos a Zeus Panamaros, consistente sobre todo en *bouthysiai* o sacrificios de bueyes, pues la conexión de estos animales con el dios de Panamara es clara.

Aparte de ello, los aspectos más aparentes u ostentosos de las fiestas quedan perfilados con mayor claridad. La generosidad sacerdotal solía traducirse en distribuciones de distinta clase entre los fieles o la población en general. Entre éstas el producto más repetido es el aceite, objeto de las gymnasiarquías revestidas por los sacerdotes. Hasta tal punto era normal este reparto de aceite que la mención de las fiestas en las inscripciones es inseparable del recuerdo de dichas distribuciones. Las fórmulas utili-

zadas para expresarlo varían de un documento a otro, pero básicamente son similares. El aceite solía repartirse en los baños —había dos, uno para hombres y otro para mujeres— y en los gimnasios. Ocasionalmente encontramos algunas precisiones que completan este hecho: si se realizaba durante todos los días de las fiestas, si abarcaba día y noche ininterrumpidamente, etc. A su vez, el aceite podía estar además acompañado por otros productos similares pero perfumados, o ser sustituido por estos ungüentos (designados como *alimma, epaleimmata u oinanthe),* presuntamente mucho más caros que el producto ordinario, al constituir artículo de lujo.

Otro tipo de repartos consistían en vino, distintas sumas de dinero, destinadas o no a algo concreto previsto de antemano o comidas. No obstante, su alusión en los epígrafes es de todos modos mucho menos frecuente que los productos anteriormente citados.

A propósito de las comidas, los textos, en general, establecen una serie de distinciones léxicas entre ellas, que traducen sin duda unos contenidos diferenciados. Se habla, en efecto, de *demothyniai, hestiaseis y deipna.* Su mención simultánea en un mismo documento, refiriéndose a la misma fiesta, es suficientemente elocuente de las diferencias existentes y que serían de conocimiento general. Vamos a detenernos en las dos primeras con objeto de dilucidar en lo posible su contenido y significado.

Las *demothyniai* consistían en comidas públicas de carácter festivo, en las que había una participación masiva del pueblo. Las *hestiaseis,* sin embargo, poseían una innegable carga religiosa, pues desde el comienzo de nuestra documentación —el calendario ritual de Panamara ya aludido— aparecen formando parte de los actos cultuales propiamente dichos. Laumonier pone de relieve que, dada su antigüedad, las *hestiaseis* serían en principio simples comidas del koinón de los panamarenses, similares a las efectuadas por otras asociaciones del mismo tipo. Posteriormente, al producirse la fusión de esta comunidad con Estratonicea, dichas *hestiaseis* se convertirían en algo común a todos, sin que ello conllevara una pérdida de su significado religioso, manteniendo el sentido de comunión mística entre todos los participantes de ellas. Sólo entendiéndolo así, se explica su inclusión entre los actos consignados en el calendario ritual. Dada su ligazón originaria con el culto panamareo, hemos de pensar que su celebración se efectuara de forma regular como parte integrante de los actos cultuales ordinarios, escalonados a lo largo del año y no únicamente en ocasión de celebraciones festivas de carácter extraordinario, aunque periódico.

De lo dicho se obtiene otra conclusión importante y es que mientras las *demothyniai* aparecen mencionadas por vez primera a finales del siglo I d.C., las *hestiaseis,* con las cuales están generalmente asociadas, constituyen uno de los elementos más expresivos y además originarios del culto panamareo. Las *demothyniai,* por el contrario, tienen un carácter accesorio y serían pensadas o concebidas como refuerzo de las *hestiaseis,* pero con un cariz más oficial y, por así decirlo, político. De ahí, por los cuantiosos recursos exigidos para su celebración, que su mención en las inscripciones sea notoriamente inferior a las de las comidas rituales. Importa señalar además, que la celebración de unas u otras no era de obligado cumplimiento para los sacerdotes. Ello es claro para las *demothyniai* por su propio carácter accesorio, pero también debía suceder en el caso de las *hestiaseis,* pues no aparecen citadas siempre en nuestros textos, sino más bien de forma irregular. Ante estos hechos no cabe otra interpretación que ver en ellos actos potestativos de los sacerdotes, que por lo mismo podían o no celebrar, en función de los recursos que quisieran o pudieran emplear durante su sacerdocio.

Pero la generosidad sacerdotal no se circunscribía únicamente al tipo de dádivas ya explicitadas. Era necesario subvenir también a otro tipo de actividades que constituían el envoltorio necesario a toda fiesta para realzarla, destinadas en gran medida a distraer a la población. Me refiero con ello naturalmente a actos de carácter musical, gimnástico, etc. Respecto a las primeras, no cabe la menor duda que el acompañamiento musical era un ingrediente básico de las celebraciones religiosas en el mundo antiguo. Lo mismo cabría decir de las competiciones atléticas, pues siendo indudable su origen religioso, paulatinamente fueron perdiendo dichas connotaciones, para adquirir, por el contrario, un tono cada vez más profano, aun sin perder nunca del todo su raigambre y conexión con las festividades religiosas. Conviene llamar la atención en este punto sobre el propio sentido de la gymnasiarquía, tan presente en las panamareia, dado que, al menos en su origen, suponía la preparación para competiciones de tipo atlético o gimnástico.

En Estratonicea, tenemos constancia de las actividades de una y otra clase, si bien su vinculación directa con las panamareia, como ya he dicho a propósito de la klidagogía, no siempre es clara y desde luego bastante tardía. En todo caso, los sacerdotes se jactan de sufragar los gastos inherentes al alquiler y permanencia en la ciudad de grupos dedicados a ofrecer espectáculos de variado género, tanto musicales, como teatrales en sentido amplio, y atléticos, asimismo de distintas especialidades.

Los epígrafes suelen recordar, aunque no de modo invariable, a los destinatarios de esta serie de dádivas y actos festivos. Se afirma normalmente que suelen ir dirigidos a toda la población, rasgo este considerado como una de las señas de identidad del culto panamareo: su igualitarismo, no teniendo cabida en él las diferenciaciones sociales. Tal presupuesto, sin embargo, no se puede afirmar sin más. Es necesario, en efecto, partir de la base que dicha generalización no se produce siempre, sino que ocasionalmente se precisan los grupos humanos afectados, por más que las expresiones utilizadas sean a veces un tanto enigmáticas y sea difícil, por ello, establecer con claridad el punto que ahora consideramos. Para ejemplificar, podemos transcribir el contenido de una inscripción de época antoniniana (Marco Aurelio), relativa a las celebraciones acaecidas durante el sacerdocio de Tib. Flavius Iason Aeneas y Aelia Statilia Pythiane: «Ofrecieron durante los diez días de la fiesta *(heorté)* de las panamareia aceite en los gimnasios (en plural) para los de toda edad y condición ininterrumpidamente de noche y de día y ungüentos y dieron a todas las mujeres aceite en los baños femeninos...» A partir de aquí, se deduce con claridad que el primero de los repartos de aceite a que se hace alusión afectaba tan sólo a los que tenían acceso a los gimnasios, en todo caso sólo a los hombres —aunque eso sí, «de toda edad y condición»— puesto que acto seguido se atestigua la misma dádiva hecha a las mujeres —sin dar más detalles— esta vez en los baños. Otras veces faltan, sin embargo, precisiones de esta clase, por lo que cabe preguntarse si por norma general el elemento femenino de la población no quedaba excluido de tales generosidades, dirigidas, por tanto, y pensadas para los hombres. Así, sólo cuando dejaba de observarse esta regla resultarían afectadas las mujeres. La misma observación y, por ende, similares consecuencias, se deducen a propósito de otras menciones, por ejemplo, las alusivas a extranjeros: si sólo se citan de manera esporádica, es lícito suponer que ello se debe a que sólo en tales ocasiones eran incluidos en dichas distribuciones.

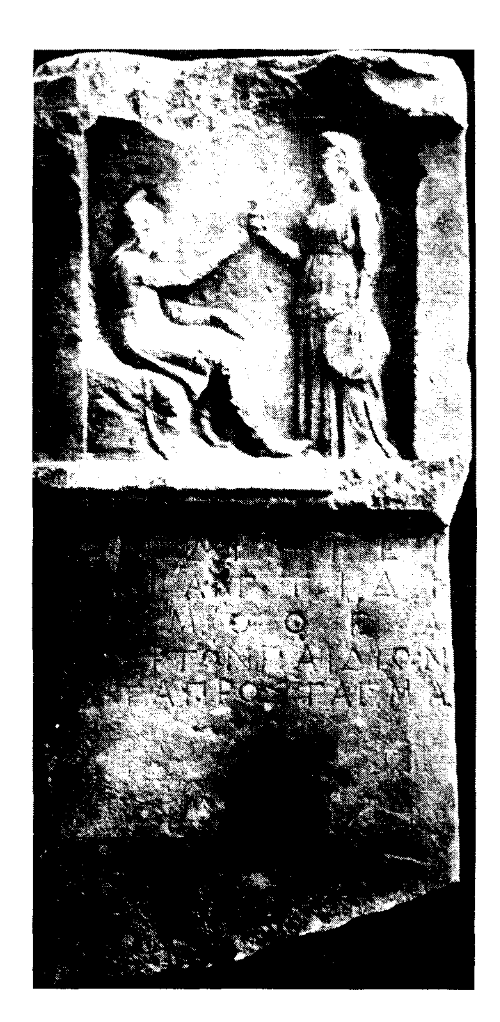
Resulta, pues, de lo dicho hasta aquí, que la pretendida igualdad y generalización de la población probabilísimamente no era tal, pues diferentes grupos sociales, como las mujeres, quedaban excluidos. Y si esto sucedía en el ámbito ciudadano, ¿qué no

acontecería con otros grupos de población como extranjeros, paroikos, esclavos etc.? La respuesta no puede ser otra que admitir su exclusión, salvo disposiciones en contrario. Puede, por tanto, afirmarse que las panamareia eran fiestas cuyos participantes por excelencia eran los hombres de condición ciudadana.

La conclusión de este periodo festivo está marcada por el retorno de la imagen del dios a su santuario de Panamara. Este acontecimiento recibe una denominación específica, al igual que sucedía con la procesión inicial: es la llamada *anabasis tou theou* o *anodos tou theou*, ocasión aprovechada por los sacerdotes para renovar sus actos de generosidad de la forma habitual.

Conclusiones

Este cúmulo de datos sobre las fiestas municipales de Estratonicea permiten unas consideraciones conclusivas.



Agdistas y Atis.

En primer lugar, realzar lo evidente: sin el sustento económico de los sacerdotes, las actividades religiosas conectadas tanto con el dios de Panamara como con la divinidad de Lagina, hubieran pasado absolutamente desapercibidas para los propios contemporáneos y, por supuesto, para la posteridad. En este sentido, el evergetismo protagonizado por los miembros de la oligarquía local —abundante y magníficamente ejemplificado en las inscripciones de los dos santuarios de Panamara y Lagina— constituye un rasgo absolutamente fundamental en el desarrollo de la vida religiosa de Estratonicea.

Por otro lado, es claro que entre las dos fiestas municipales, eran las panamareia las que revistieron un mayor esplendor, tanto por su duración, como por la variada serie de actos a que su celebración, como se ha visto, daba lugar. Y ello, pese al favor que las autoridades romanas dispensaron a la diosa lagineta. A partir de ahí, me parece lícito avanzar una hipótesis que pueda explicar estas diferencias tan marcadas en función de la diferente valoración de ambas divinidades, y sobre todo de lo que representaban, por los habitantes de Estratonicea y su territorio. En mi opinión, habría que ver en el Zeus Panamareus al heredero en alguna medida del Zeus Chrysaor, divinidad caria por exce-

lencia y representante por sí sola de dicho pueblo. Los acontecimientos políticos protagonizados por Aristónico y la implantación del poderío romano en la región habrían acarreado, entre otras consecuencias, el definitivo abandono de cualquier aspiración de sesgo nacionalista por parte de los carios. Es así que el mantenimiento del culto a un dios con dichas concomitancias en las mismas condiciones en que se le dispensaba en la etapa anterior, era inviable en las nuevas circunstancias. Por ello, y sin que Zeus Chrysaor desapareciera —ya he mencionado que aparece ocasionalmente en las inscripciones de época imperial—, es cierto que su figura quedó relegada, a la par que, coincidiendo con su ocaso, empieza a surgir el culto de Panamara. Este fenómeno no puede ser casual y sólo se explica por esa serie de causas de diferente naturaleza:

1) Los deseos y sentimientos de los habitantes de la ciudad, mayoritariamente indígenas carios aunque helenizados, que «trasladarían» o depositarían en Zeus Panamaros la ideología política de sesgo nacionalista que había fundamentado el culto de Chrysaor, por tratarse de una divinidad asimismo caria, autóctona, pero cuyo culto no despertaba recelos en los representantes del poder político. Resulta ilustrativo en este sentido el que en las inscripciones más antiguas de Panamara, datadas en los siglos II y I a.C, el epíteto atribuido al dios local sincretizado con el griego Zeus era el de *karios*, que sólo más tarde, a partir de Sila, aparece sustituido definitivamente por el derivado de la localidad, es decir, Panamaros.

2) Los intereses de los nuevos señores romanos, promotores de divinidades desprovistas de toda connotación independentista, entendida como subversiva y peligrosa. En Estratonicea primaron especialmente a Hekate, pero aceptaron igualmente al dios de Panamara, porque tampoco les resultaba sospechoso. Sin embargo, para los autóctonos era, como he mostrado, más representativo de su propia entidad.

Estos factores, en modo alguno explícitos, pero pertenecientes unos a los rasgos definitorios de la actuación romana en ámbito provincial, aprehensibles otros de la atmósfera presentada por las propias inscripciones, debieron manifestarse con fuerza en los años siguientes al nacimiento de la provincia romana de Asia, es decir, cuando se inició el auge de los dos grandes cultos de la ciudad caria.

Los monumentos de Antíoco I de Comagene

La serie de inscripciones griegas, ocho en total, encontradas en diferentes monumentos de esta región, descubiertos de manera escalonada a lo largo de varias décadas, aportan datos de gran relevancia sobre el culto al soberano en el siglo I. Las mayores proceden de Arsameia del Ninfeo (A) y Nemrud Dag (N). Otras de menor entidad se encontraron en Arsameia del Éufrates (G), Samosata (S=3) y en el camino procesional de Nemrud Dag (P). Las dos primeras son los documentos más importantes por la información que aportan, de suerte que las demás no son imprescindibles, al repetir datos contenidos en las anteriores. Hay que tener muy presente de todas formas la diferencia cronológica existente entre los dos textos fundamentales, A y N, puesto que ella justifica las modificaciones respecto a determinados aspectos: el rey, como todo ser humano, varió al final de su vida (texto N) algunos de sus puntos de vista de manera sustancial, tal y como podrá observarse a continuación.

Respecto a su contenido, es sin duda la de Nemrud Dag la que nos proporciona

la visión más completa. En ella, Antíoco I de Comagene se presenta como el rey-dios que reina sobre su país junto con los demás dioses; funda la construcción de un enorme hierothesion y para asegurar su perduración queda establecido que habrían de celebrarse hasta la eternidad el día del nacimiento, es decir, el cumpleaños del rey, y el día de su coronación con sacrificios y banquetes.

La inscripción A da cuenta de la fundación del Hierothesion de Arsameia del Ninfeo, consagrado al padre de Antíoco I, Mitrídates Kallinikos, y sobre todo al propio Antíoco; a continuación el rey promulga una ley sagrada, *hieros nomos*, de idéntica formulación al texto de Nemrud Dag (N), donde se disponen sacrificios y banquetes regulares; sigue a ésta el anuncio de una ulterior revelación, cuyo contenido son las maldiciones y los buenos deseos para futuros fundadores.

De la personalidad de Antíoco I sólo daré aquí unos datos básicos que sirvan para enmarcar históricamente las inscripciones. Sabemos que estuvo al frente de los destinos de Comagene, región situada en el Éufrates superior, fronteriza del Imperio seléucida, entre los años 70 y el 35 a.C. Antíoco deriva su dinastía del sátrapa Aroandes, casado con una hija del Gran Rey Artajerjes II Mnemon. Cabe preguntarse si tal genealogía es históricamente cierta. En principio, es verosímil que descendientes de Aroandes, establecidos en la región fronteriza sirio-armenia, ejercieran bajo la suprema hegemonía de los Seléucidas un dominio local. Más tarde, el abuelo de Antíoco se liberó de dicha hegemonía como atestigua el hecho de tener acuñaciones propias. Su hijo Mitrídates Kallinikos fue ya considerado por los Seléucidas como un igual, casándose incluso con Laódice, hija de Antíoco VII Grypos. Quizá el epíteto del rey recoja el recuerdo de alguna batalla, librada en defensa de la independencia del reino.

A través de esta princesa se establece la descendencia de Antíoco I de los reyes seléucidas y con ello de Alejandro Magno. Su legitimidad estaba, por tanto, fuera de duda. En todo caso, no parece haber sido el hijo mayor de sus padres, reinando detrás de un rey llamado Mitrídates (Philoromaios).

La situación geográfica de Comagene, intermedia entre estados importantes, determinó en gran medida la política a seguir en función de quien tuviera el poder en cada ocasión y sirviera mejor a los intereses de Comagene. Pero, por razones obvias, no me voy a detener en estos pormenores, por lo que mi atención se dirigirá hacia las cuestiones relacionadas con el tema central del libro.

En el culto fundado por Antíoco, él desempeña el principal papel, pero también es verdad que no aparece nunca él solo. En uno de los epígrafes, el de Arsameia del Éufrates (G), hay huellas claras de un culto a los antepasados, aunque no se sabe cómo estaba ligado a éste el de Antíoco. La introducción de dicho culto se hizo en el templo de una diosa local de nombre Argandene, de la que no tenemos ningún otro testimonio, razón por la cual no podemos saber qué propició tal ligazón. En las inscripciones posteriores tampoco encontramos ninguna clase de relación con cultos locales. De los introducidos en Comagene por Antíoco se nos dice que son nuevos, lo cual puede ser un indicio de que el rey entró en conflicto realmente con los cultos locales, distanciándose así de esa temprana relación con ellos, como prueba la presencia de la diosa Argandene.

En Arsameia del Ninfeo, Antíoco renueva el culto de su padre, al que añade además el suyo. Eran los únicos en recibir culto allí. En Nemrud Dag, sin embargo, se aumenta el panteón, al dirigirlo a los grandes dioses Zeus-Oromasdes, Apolo-Mitra-Helios-Hermes, Heracles-Artagnes-Ares, añadiendo a este culto triple de dioses extranjeros los de la diosa del país, Comagene, y el suyo propio, dando lugar con ello

a un sincretismo nada normal. Por lo demás, la calificación de estos dos últimos como autóctonos implica un rechazo radical de cualquier otro culto indígena de Comagene. Las largas filas de relieves en Nemrud Dag están consagradas a los antepasados del rey Antíoco, tanto por línea paterna como materna, retrotrayéndose ambas hasta el primero, uno, Darío I, hijo de Zeus-Oromasdes, otro, Alejandro Magno. El rey obtiene así la legitimación para adoptar un sincretismo greco-persa, pues los dioses de los que procede su casa eran adorados en Grecia y en Persia y no hay la menor duda de que pese a la diversidad de nombres eran, en realidad, los mismos.

La descendencia divina de Antíoco I debe ser valorada sólo como fundamento adicional, secundario, para su deificación. Un argumento más importante se menciona en la inscripción de Nemrud Dad, cual es el hecho de ser Antíoco el introductor de los grandes dioses en Comagene. Tras haber difundido su culto por todo el país (para lo cual creó una auténtica red de lugares de culto dedicados a ellos), los consagró en Nemrud Dag. El rey reclama además el derecho a participar como *synthronos* en el culto, hecho este nuclear de la teología definitoria del culto.

Desde este punto de vista, Antíoco se nos presenta como fundador al mismo tiempo tanto del culto a los dioses de su estirpe como del suyo propio, de suerte que ambos resultaban, por tanto, coetáneos, si bien lo primero parece difícil de probar, en opinión de H. Dörrie, autor de un exhaustivo estudio sobre estas inscripciones. Sí es incuestionable, sin embargo, el decisivo papel de Antíoco I en lo relativo a la difusión del culto a dichas divinidades por todo el país.

Otro aspecto importante es que estos grandes dioses no sólo eran adorados en calidad de dioses de los antepasados, sino que fueron entendidos como símbolo de los planetas, o planetas deificados. Eran, respectivamente, Júpiter, Mercurio y Marte. La diosa Comagene, que lleva un cuerno repleto de frutos y debe ser interpretada como la Tyche del país, aparece también simbolizada como creciente lunar. La estrella de Antíoco era la estrella del rey. Quiere decirse, por tanto, que los textos y monumentos de Antíoco I no sólo contienen los rasgos de una religiosidad greco-persa, sino que obedecen asimismo a los de las creencias astrológicas caldeas, tan de moda entonces. Para su interpretación es claro, pues, que es necesario tener presentes ambas series de fenómenos.

Sincretismo greco-persa

Por lo que concierne a esta cuestión, hay que destacar que se trata, en principio, de un sincretismo de formas, en las cuales no siempre subyacen contenidos, esto es, ideología determinada.

Los componentes griegos son en él sumamente débiles. La lengua en que dirige a sus súbditos estas disposiciones es desde luego el griego, posiblemente, al menos a nivel oficial, la lengua más fuerte, con independencia de cuál fuera la más utilizada por el pueblo. Igualmente es necesario presuponer que el rey contaría con un círculo de entendidos en diferentes materias, juristas, filósofos, etc., encargados de asesorarle y que serían mayoritariamente griegos o de formación griega.

La figura de Heracles en los relieves de Nemrud Dag es asimismo griega, pese a su identificación con Artagnes, del mismo modo que Mitra, aunque asimilado a Apolo, ostenta sus características persas, poniéndose expresamente en evidencia la antítesis entre ellos, con objeto de mostrar sin lugar a dudas la igualdad de ambos componentes.

En todo caso, visto en conjunto, el elemento persa está fuertemente destacado: los sacerdotes llevan indumentarias persas y esta misma clase de vestimenta es la de los dioses, con excepción de Heracles, como se ha dicho. El dios llamado Apolo-Helios-Hermes aparece como Mitra y mitraicas son todas sus características, por más que reciba el nombre de Apolo y en un lado aparezca identificado con Hermes y en el otro con Helios-Mitra. Las consecuencias que se derivan de estos atuendos coinciden con el cuadro general en el sentido de que los rasgos auténticamente religiosos que pueden reconocerse en los textos apuntan hacia Persia. Así, el alma de un rey asciende tras la muerte al trono de Zeus Oromasdes (según el texto de Nemrud Dag 42 «hacia los tronos celestes de Zeus Oromasdes»), lo cual se corresponde con la representación en los relieves, tanto en el Hierothesion de Mitrídates Kallinikos como en Nemrud Dag, de la llegada del rey y su acogida por los dioses, mediante el estrechamiento de la mano. Antíoco adquiere así una posición de absoluta igualdad con el resto de los dioses: éstos aparecen de pie y son de la misma estatura que el rey. El único que lo recibe sentado es Zeus Oromasdes, siendo además su figura considerablemente mayor que la de Antíoco.

Este ascenso del alma hacia el trono de Zeus Oromasdes acaece después de la muerte de Antíoco, estando, por tanto, el texto que habla de ello (N 44) en total consonancia con antiguas representaciones persas. Sin embargo, de acuerdo con el llamado «horóscopo del león», uno de los relieves en la terraza de Nemrud Dag donde se representa la estrella del león con la luna y tres planetas, la conversión en dios del rey, su deificación, se produjo en vida, concretamente el 7. 7. 62 a.C., hecho que se dio a conocer en el país mediante la colocación por todas partes de relieves ilustrativos de ello, en los que aparecía el saludo al rey de los demás dioses. Es así como la situación respecto a la que encontramos con Mitrídates Kallinikos, al que según la tradición religiosa persa se le dispensan honras divinas sólo tras su muerte, se ha modificado sustancialmente: con Antíoco la apoteosis se ha adelantado, realizándose en vida del soberano. La justificación para la introducción de dicha característica esencial de la religión persa es, además, como se ha visto, de orden astrológico.

En todo caso, después de lo dicho hasta aquí, parece claro que el culto o la religión de Antíoco no está subordinado a ningún sistema religioso conocido ni es imputable, por tanto, que dependa de él. En todo caso, debe hablarse de una explotación de las formas de expresión sacral ya acuñadas, manifiesto sobre todo en algunas partes de los textos considerados. Se trata, pues, de una forma religiosa autónoma, a la que no podemos considerar como auténtica religiosidad. Puesto que su único objetivo era ensalzar la figura del rey fundador, todo lo que no servía a este fin no fue siquiera considerado.

Las relaciones con el culto específico de Mitra merecen algunas palabras.

En primer lugar porque Antíoco aparece hermanado con este dios persa, en una situación de total equiparación. Podemos mencionar algunos de los rasgos comunes a ambos. Uno y otro aparecen calificados como *theos dikaios*. El día central de cada mes, el 16, era en época aqueménida el día sagrado de Mitra, y aunque no se sabe con certeza si esto se mantuvo en épocas posteriores, no deja de ser curiosa la coincidencia de ser también el 16 de cada mes el día que Antíoco ordenó celebrar como su cumpleaños. Por lo demás, es clara la fuerte impronta mitraica imprimida a la representación de Apolo-Helios-Hermes, mientras que, como ya hemos visto, Artagnes-Ares se nos muestra como un Heracles helenístico.

Mitra no posee en absoluto un puesto preponderante, sino que aparece situado,

como el propio Antíoco, entre los demás dioses. El rey no se confunde jamás con él y conserya su propia identidad. Tampoco tenemos ninguna evidencia de la celebración allí de misterios. Más bien habría que señalar lo contrario, porque los textos dicen con claridad que las instalaciones fundadas por el rey estaban abiertas a todos, comprendiendo de forma expresa a las mujeres; a su vez, eran mujeres músicos las que debían prestar servicio en las tareas cultuales. Todo ello parece excluir de manera terminante la existencia allí de misterios.



Cabeza del rey Antíoco, Comagene.

Otro aspecto a considerar, aparte de los relativos a los dioses mismos, es el de los beneficios que el nuevo culto aportaba para los fieles. Diferentes capítulos de los textos prometen a los «justos» o los «piadosos» una recompensa que parecía en principio corresponderse con la imagen del Más Allá de la religión mitraica. Sin embargo, en opinión de H. Dörrie, al examinar con cuidado el texto de Arsameia del Nifeo, donde tales promesas se amplían considerablemente, es necesario excluir que éstas tengan un significado escatológico-mitraico. Ciertamente, la sutileza y refinamiento del lenguaje empleado, de carácter sacral, se prestan a considerar la justicia y la *eusebeia* en un sentido general, pero su análisis detenido muestra que se trata, por el contrario, de promesas de realización o cumplimiento inmediato en el propio lugar de culto. En pocas palabras, el envoltorio puede ser de carácter sacro, abstracto e inmaterial, y por lo mismo de expresión ambivalente, pero el contenido, por el contrario, es concreto y actual, susceptible de realizarse en el momento: comer y beber. Dicha ambivalencia del lenguaje se explica por la necesidad de que el nuevo culto fuera atractivo para esos «justos» o «piadosos», conteniendo las mismas promesas que otras religiones de salvación hacían a sus fieles. Resulta, por lo demás, ilustrativo de algo ya dicho, cómo Antíoco, o sus consejeros, supieron explotar las posibilidades de unas expresiones antiguas y distinguidas, totalmente acuñadas ya y asequibles por todos. Sólo que al darles ese otro sentido mucho más pragmático, las vaciaron de contenido, perdiendo, pues, su significado escatológico y aludiendo exclusivamente al presente. El término *satería*, salvación, tan habitual en otras religiones, no aparece y ello, así hemos de suponerlo, se hizo a propósito, puesto que el rey promete sólo aquello que puede dar, a saber, una recompensa por un acto piadoso.

Las inscripciones de Antíoco I conforman la única vía documental que permite conocer la sustancia del culto al soberano, pues lo que podemos saber de esta cuestión en época helenística son reconstrucciones, basadas en datos de diferente naturaleza, como representaciones monetales, titulaturas reales, etc. No obstante, hay que

plantear el problema relativo a en qué medida son extrapolables los datos de Comagene al mundo helenístico en general o si esta autodeificación del rey comageno es un caso excepcional en ese mundo.

Cabe señalar, en principio, que las formas de expresión utilizadas eran las obligadas en otros ámbitos geopolíticos, especialmente en el seléucida; se evita cualquier novedad en aspectos sacros, siguiendo, por tanto, lo que otros habían hecho. No obstante, tras este conservadurismo se detecta la intención de cambio en la interpretación, de adición de cosas en principio no pertenecientes a ello, etc. A su vez, el culto real de Comagene no sólo potenció, sino que llevó a sus más alta expresión, posibilidades ya existentes en el helenismo, mostrando hasta dónde podía llegar el pensamiento de Alejandro Magno al dejarse adorar como a un dios.

Por otro lado, los epígrafes de Antíoco I nos muestran que su culto deriva de concepciones relativas al culto de los antepasados, estando, por tanto, esta línea de pensamiento próxima a las concepciones romanas sobre la deificación de los mortales. Sin embargo, el fundamento ideológico del culto al soberano en época helenística es diferente: la posesión del *carisma* que justifica tal deificación se obtiene bien por la descendencia de Alejandro, o por la realización de un acto salvador a consecuencia del cual recibe el epíteto de Soter. Por lo demás, la adición del culto personal propio al culto funerario de los antepasados, tal como muestran las inscripciones A y G, es totalmente excepcional.

En otras monarquías helenísticas, especialmente en Egipto, la deificación de los reyes en vida era una exigencia política, pese a lo cual no se sacaron unas consecuencias de ello tan radicales como sucedió en Comagene. Los seléucidas Antíoco III y Antíoco IV dieron en este sentido un importante paso hacia adelante, cuando ellos mismos reclamaron para sí la divinidad, en vez de hacerlo, como era habitual, a través de decretos de las ciudades o decisiones de otros colectivos con el mismo fin. Sentaron así el precedente seguido y magnificado después por el rey comageno. No obstante, al igual que en otros lugares, dentro del Imperio seléucida existió paralelamente un sector de opinión opuesto a estas manifestaciones, que en definitiva impidió que el culto al soberano sobrepasara los límites tolerables. En Comagene esta oposición no debió existir, quizá debido a la extensión más reducida del territorio, que posibilitaba el ejercicio de un poder absoluto, donde nada quedaba fuera del control real. Por la falta de precedentes en este reino, el nuevo culto no tenía que compararse con nada, siendo esta ausencia de medida lo que propiciaría el alcanzar esas extraordinarias cotas.

Pero las ideas que lo inspiraron son, como hemos expresado a propósito de las divinidades, una síntesis, pretendida de modo expreso, aunque anómala, de elementos griegos y orientales, y justificada, claro está, por la misma posición geográfica del territorio, limítrofe entre ambos mundos. Unos y otros ejercieron su influencia política y cultural sobre Comagene. Las inscripciones del rey consideradas aquí son comparables sobre todo al legado griego helenístico, tanto bajo su aspecto lingüístico y literario, como en lo referido a la racionalidad de las observaciones introducidas, pese a lo cual sólo en poquísimos elementos podemos decir que se haya considerado el modelo helenístico de culto al soberano.

Los cultos a los reyes helenísticos normalmente no conservaban la misma vigencia con el paso del tiempo que en el momento de su fundación, pues o bien decaían o se mantenían a un nivel meramente formal. Antíoco de Comagene quiso evitar que tales situaciones pudieran repetirse en su caso. Preocupaciones similares son atribui-

bles asimismo a Antíoco III. Aprovechando la popularidad conseguida por sus victorias sobre los partos, introdujo su propio culto, colocándose a sí mismo, en vida, entre los dioses reales, en calidad de *synnaos theos*. Este precedente, pese a los puntos oscuros que subsisten sobre él, fue claramente utilizado por el monarca de Comagene en el caso de su apoteosis, si bien no tenía el fundamento político esgrimido por Antíoco III y más tarde por Antíoco IV con sus victorias sobre los Ptolomeos. A su vez, el culto de los reyes seléucidas se fundamentaba en una tradición macedonia, fuertemente arraigada ya, pues el panteón de los dioses reales se retrotraía al momento de la fundación de la dinastía, lo cual implicaba su larga permanencia. Nada de esto tenía, sin embargo, Antíoco I: al no contar con un panteón precedente (el nuevo culto se relaciona, como hemos visto, con antepasados humanos solamente), hubo de crearlo *ex novo,* haciéndolo nacer de Zeus y Oromasdes, dioses emparentados con su familia, pero ajenos al país y que, por lo mismo, hubo de naturalizarlos en él. Esta circunstancia le posibilitó excluir totalmente a las divinidades autóctonas.

Para que el culto de Antíoco y los otros dioses mencionados tuviera garantías de estabilidad y durabilidad era necesario dotarlo de los signos inherentes a una religión. Los seléucidas también lo habían pretendido pero no lo lograron. El monarca comageno y sus asesores dieron los pasos necesarios para realizarlo, convirtiendo la fundación de un culto nuevo en la de una nueva religión. Dejando de lado la teoría, se centraron en lo único pragmático, lo que de verdad existía: el culto. Este punto de partida tan racional resulta iluminador para explicar las disposiciones sobre los fieles y las concesiones a éstos. Se necesitaban, sin ningún género de exclusiones, adoradores, devotos, razón por la cual no aparecen ni las típicas asociaciones cultuales ni misterios. Todo habitante del reino debía ser atraído hacia el nuevo culto. El rey dedicó a esta tarea propagandística, encaminada a la consecución del objetivo propuesto, toda la capacidad financiera del reino y cuantos recursos de todo tipo le permitía su política interior. Se justifican así las espléndidas recompensas previstas a los partícipes del culto; dicha participación garantizaba la obtención de un determinado pago. Se imitaban así las señales exteriores de una religión, pero se demostraba un malentendido sobre lo que es la esencia de lo religioso: todo era sacro, pero las promesas eran algo real e inmediatamente alcanzado, pues se concretaban en que cada participante del culto era gratificado con generosidad. Ello estaba en absoluto contraste con las demás religiones cuyas promesas sólo se materializaban en el mundo del Más Allá.

Ciertamente esta concepción no puede obedecer a influencias orientales. Más bien es necesario pensar en la plasmación, desquiciada, del racionalismo helenístico. Los estoicos afirmaban que los hombres adoraban a los dioses porque esperaban de ellos un bien, un *agathon*. En este sentido, la adoración a Antíoco competía con ventaja con otras divinidades, pues ninguna de éstas ofrecía unos bienes, *agatha*, tan ricos y accesibles en el tiempo. Pero esto no significaba, evidentemente, auténtica religiosidad.

Capítulo VII

La reacción pagana ante el cristianismo

J. M. Blázquez

Se está relativamente bien informado de la reacción pagana ante el cristianismo en el Imperio romano, tanto por autores cristianos como paganos. Se pueden distinguir dos aspectos: la reacción anticristiana del vulgo y la de los intelectuales y personas cultas.

Reacción pagana anticristiana de la plebe

El siglo II. Los apologistas

Entre las calumnias del vulgo contra los cristianos una de las más extendidas era la del ateísmo de los cristianos. La acusación se encuentra ya en el martirio de san Policarpo (9), obispo de Esmirma, hacia el año 155. El apologista Justino, en su primera *Apología* (6), datada hacia el año 150, recoge y refuta la acusación de ateísmo lanzada contra los cristianos:

> De ahí que se nos dé también el nombre de ateos, y si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos.

Taciano el Sirio, discípulo de Justino, en su *Discurso contra los griegos* (31,7-35), redactado en torno al año 170, refuta otras acusaciones, las de inmoralidad y canibalismo, que no tenían los cristianos, sino que eran bien conocidas entre los griegos. Taciano entresaca de la historia griega una buena cantidad de ejemplos para probarlo, comenzando por la indecencia de las esculturas. Este apologista califica a Safo de mujerzuela y de ramera erotómana, que cantó su propia imprudencia. En cuanto a la antropofagia, el tirano Falaris se hacía servir a la mesa niños de pecho.

Atenágoras de Atenas, en su *Súplica en favor de los cristianos* (3-4), escrita hacia el año 177 y dirigida a los emperadores Marco Aurelio y Lucio Aurelio Cómmodo, recoge la calumnia de ateísmo. Atenágoras y Justino, lógicamente, niegan el ateísmo de los cristianos. Adoran sólo al verdadero Dios, es decir a un dios diferente de aquellos del Imperio romano: en esto consiste su ateísmo, así como que no admitía equiparación a ningún otro del panteón grecorromano. Era exclusivo. Atenágoras defiende además a los cristianos de la acusación de canibalismo, que ya aparece en Taciano, y de incesto edipeo, de comidas y de uniones impías (31). Las comidas y el canibalis-

mo son probablemente una mala interpretación de la eucaristía, y el incesto responde a un torcido rumor de las relaciones de unos cristianos con otros llamándose hermanos.

Estas acusaciones entre la plebe romana debían estar muy extendidas y eran conocidas por las capas altas de la sociedad. Por esta razón las recogen los apologistas en obras dirigidas a los emperadores, dando por supuesto que han oído hablar de ellas. La primera *Apología* de Justino va dirigida al emperador; el discurso de Apolinar de Hierápolis, a Marco Aurelio, al igual que la *Súplica en favor de los cristianos* de Atenágoras; el *Ad Autolycum* de Teófilo de Antioquía, a un amigo; la *Apología* de Melitón de Sardes, hacia el año 170, también a Marco Aurelio; la *Epístola a Diogneto*, a un eminente pagano.

Teófilo de Antioquía, sexto obispo de esta ciudad, en el libro III de su apología que lleva por título *Ad Autolycum*, escrita poco después del año 180, refuta las calumnias de inmoralidad atribuidas por el vulgo a los cristianos:

> Propalando que tenemos las mujeres comunes y nos es indiferente con quien nos unimos; es más, que mantenemos comercio carnal con nuestras propias hermanas y, lo que es más impío y más crudo de todo, que nos alimentamos de carne humana. Añaden además que nuestra doctrina es reciente y que nada tenemos que alegar para demostración de nuestra verdad y enseñanza y, en fin, que toda nuestra doctrina es pura locura.

La acusación de tener los cristianos las mujeres comunes era un bulo, y recuerda al «comunismo» platónico, al igual que la unión con la persona indiferente, que corría fácilmente sobre un grupo mal conocido y que en muchos aspectos vivía apartado del resto de la sociedad. La acusación del comercio carnal con las hermanas obedece muy seguramente a una falta interpretación de la costumbre cristiana de llamarse hermanos entre sí. La calumnia de alimentarse de carne humana es una torcida interpretación de la eucaristía, como ya se indicó. Teófilo de Antioquía recoge una nueva acusación, cual era la de que la doctrina cristiana era muy reciente y no estaba avalada por la antigüedad, al contrario de la religión pagana, que sigue la *mos maiorum*, que para los romanos era de gran valor. Jones opina que el cristianismo de los primeros siglos estuvo en gran parte limitado a las clases media y baja. En cambio, W. Meeks defiende que el cristianismo del grupo de Pablo era de clase media y que estaba caracterizado por una gran movilidad social y su separación entre hombres y mujeres. Piensa A. Momigliano que el cristianismo de Pablo «no se basaba en ideas sociales, sino en esperanzas universales de inmortalidad, resurrección y salvación».

En la única apología cristiana redactada en latín, el *Octavio* (5-13) de Minucio Félix, autor aproximadamente contemporáneo del *Apologeticum* de Tertuliano, el pagano Cecilio recoge las principales objeciones paganas contra los cristianos que circulaban en ese momento. Dice así:

> Cómo no gemir —me permitiréis, sin duda, que suelte las riendas a la indignación por la causa que defiendo—, cómo no gemir, digo, de que hay hombres de una facción miserable, vedada por la ley y gavilla de desesperados, asalten como bandidos a nuestros dioses? Gentes que forman una conjuración sacrílega de hombres ignorantes de la última hez de la plebe y mujercillas crédulas, fáciles de engañar por la misma fragilidad de su sexo, que se juntan en nocturnos conciliábulos y se ligan entre sí por ayunos solemnes y comidas inhumanas, es decir, antes por un sacrilegio

que por un sacrificio; casta que ama los escondrijos y huye la luz, muda en público, y garrula por los rincones. Desprecian como sepulcros nuestros templos, miran con horror a nuestros dioses, se mofan de nuestro culto, se compadecen de los miserables (si es lícito decirlo) de nuestros sacerdotes; rechazan, desharrapados ellos, nuestros honores y púrpuras. ¡Qué maravillosa necedad e increíble audacia! Desprecian los tormentos presentes, mientras tienen miedo de los inciertos y por venir; y temiendo morir después de la muerte, no temen morir de presente. De tal suerte una esperanza, para engañar su pavor, les lisonjea con consuelo de resurrección.

Y ya, como sea la ley que lo peor se propague con extraña fecundidad, favorecidos por la creciente corrupción de las costumbres, vemos cómo por todo el mundo se multiplican los abominables santuarios de esta impía coalición. ¡Tal liga de gentes tiene que ser totalmente arrancada de cuajo y execrada! Se conocen entre sí por ocultas marcas y señales, y mutuamente se aman, casi sin conocerse antes. A cada paso se da entre ellos la extraña mezcolanza de religión y desenfreno, y promiscuamente se dan el nombre de hermanos y de hermanas, a fin de que la violación, que no es infrecuente, se convierta por la interposición de este nombre sagrado, en incesto. De tal manera su loca y vana superstición busca en los crímenes su gloria. Y si no hubiera en todo ello un fondo de verdad, no haría correr sobre ellos la pública fama, tan sagaz, los máximos y varios crímenes que no se pueden contar sin horror. Oigo decir que, por no sé qué estúpida persuasión, adoran, elevada a categoría divina, la cabeza de un asno, bestia torpísima: culto digno y como de tales costumbres nacido. Otros cuentan que dan culto a las partes pudendas del propio sacerdote que los preside, y que vienen como a adorar la natura de su padre. Ignoro si la sospecha es falsa; lo cierto es que se presta a maravilla a sus ritos ocultos y nocturnos. Y los que nos hablan de un hombre castigado por criminal al último suplicio y de los fúnebres leños de la cruz como objeto de su religión, les atribuye los altares que convienen a hombres perdidos y criminales: adoran lo que merecen. Pues sobre la iniciación de sus neófitos corre un rumor tan detestable como sabido. Al que va a iniciarse en estos ritos, se le pone delante un niño pequeño, cubierto de harina, con lo que se engaña a los incautos. El novicio, invitado a descargar unos golpes que, gracias a la superficie de harina, tiene por inofensivos, mata a ese infeliz niño con ciegas y ocultas heridas, y ellos, ¡qué horror!, lamen ávidamente la sangre y se reparten a porfía entre sí sus miembros. Con esta víctima sellan entre sí su alianza; la conciencia de este crimen es prenda de mutuo silencio. Tales ritos son más horrorosos que todos los sacrilegios. Y conocido es el banquete que celebran; de él habla a cada paso la gente; testigo también el discurso de nuestro ilustre hijo de Cirta. En día señalado, se juntan a comer con todos sus hijos, hermanas, madres, hombres de todo sexo y de toda edad. Allí, después de bien hartos, cuando los convidados entran en calor y el hervor de la embriaguez encendió la pasión incestuosa, echan un pedazo de carne a un perro que tienen allí atado a un candelero más allá del alcance de la cuerda y así le provocan a que salte impetuoso. De este modo derribado el candelero y apagada la luz, que pudiera ser testigo, entre impúdicas tinieblas, se unen al azar de la suerte y con no decible torpeza. Y si no todos son de hecho incestuosos, todos lo son igualmente en conciencia, pues todos tienden por el deseo a lo que puede suceder en el acto de cada uno.

Paso de propósito muchas cosas, pues demasiado es lo ya dicho; todo lo cual, o la mayor parte de ello, la misma oscuridad de esa perversa religión pone de manifiesto que es verdad. ¿Cómo es, en efecto, que todo su empeño consiste en esconder y ocultar aquello, sea lo que fuere, a que dan culto, cuando lo honroso ama siempre la luz, y los crímenes el secreto? ¿Por qué no tienen altar alguno ni templo alguno ni imagen alguna conocida? ¿Por qué jamás hablar en público ni reunirse al aire libre, sino porque eso que veneran y ocultan es digno de castigo o de vergüenza? Y además, ¿de dónde viene, quién es o dónde está ese dios único, solitario, abandonado,

a quien no ha conocido ni una república, ni un reino, ni la romana superstición siquiera? La sola y mísera nación de los judíos dio también culto a un dios único, pero al menos lo hizo públicamente, con templos, altares, víctimas y ceremonias; Dios, por otra parte, de tan ninguna fuerza y poder que está con su nación cautivo de los romanos. Pero además, ¡qué de monstruosidades, qué de portentos se inventan esos cristianos! A ese mismo Dios suyo que no pueden ni mostrarnos ni ven ellos, se lo imaginan inquiriendo diligentemente la conducta de todos, la acusaciones de todos, las palabras, en fin, y aún los ocultos pensamientos, es decir, discurriendo de acá para allá y presente en todas partes: le quieren importuno, inquieto, y hasta imprudentemente curioso, como quiere que asiste a los hechos todos y anda errante por todos los lugares. Ahora bien, ni es posible que sirva para nada a cada uno si se distrae por todo el universo, ni puede bastar al universo, azacanado con cada uno.

Pues ¿qué decir del incendio con que amenazan al orbe todo de la tierra y aun al mundo mismo con sus astros, la ruina que le urden, como si fuera posible turbarse un orden eterno, fundado en las leyes divinas de la naturaleza, o que, rota la alianza de los elementos todos y deshecha su trabazón celeste, esta mole con que se contiene y ciñe, pudiera desmoronarse por su base? Y no contentos con esa opinión de locos furiosos, construyen toda una cadena de fábulas de viejas sobre que han de resucitar después de la muerte, después de que se redujeron a cenizas y pavesas, y yo no sé con que seguridad se creen entre sí las mentiras. Cualquiera diría que han resucitado ya.

En este párrafo el pagano acusa a los cristianos de formar una conjuración sacrílega de personas ignorantes extraídas del *lumpen* de la sociedad romana. Precisamente los apologistas cristianos aceptaron la baja extracción social del cristianismo primitivo en el siglo II, y otros autores hablan también de conjuración. Ya Pablo, en su Carta a los Corintios (1 Cor 1,28-29) menciona esta ínfima extracción de los seguidores de Jesús, a la que después aludirán Tertuliano, Celso, Porfirio y otros autores. La baja extracción social del cristianismo debió contribuir a hacer creíbles entre el vulgo estas calumnias. Esta acusación tiene puntos de contacto con la primera persecución religiosa del Imperio romano, el *edictum de Bacchanalibus* del año 186 a.C.

Cecilio menciona los conciliábulos nocturnos, citados, como se verá, por otros autores, que estaban prohibidos por la ley, en los que se ligaban entre sí los cristianos por comidas (la eucaristía). Admite Cecilio la rápida propagación del cristianismo, en lo que coincide con Celso. Igualmente recoge las acusaciones de desenfreno en las costumbres, la promiscuidad de los sexos, las violaciones y los incestos encubiertos por el uso del término hermano. Califica al cristianismo de varia y loca superstición, acusación repetida en otros autores. Admite Cecilio la fama que corre sobre los crímenes de los cristianos. Conoce la acusación de adorar la cabeza de un asno, que igualmente recogen otros escritores cristianos. Menciona otra calumnia totalmente descabellada, la de adorar los cristianos los genitales de los sacerdotes. Esta calumnia era tan inverosímil que Cecilio duda de su veracidad, pero encaja bien en ritos ocultos y nocturnos. Recuerda la calumnia, ya que se ha repetido en parte en otros autores, de que el rito de iniciación de los neófitos en la comunidad consistía en matar a un niño cubierto de harina, lamer su sangre y repartirse sus miembros. Este ritual era el sello de la alianza entre los cristianos. Quizá se refiere a la eucaristía. Alude también a una calumnia que se repite en el *Apologeticum* de Tertuliano, de echar un trozo de carne a un perro atado a un candelabro; apagada la luz los cristianos se unen unos con otros. Admite la existencia de banquetes con todo tipo de gentes (eucaristía), quizá alusiones a los rituales en los que se supone que todos se embriagan. A continua-

ción acusa a los cristianos, al igual que Celso, de no tener altares, templos ni imágenes, lo que para un pagano es incomprensible. Considera opinión de locos furiosos las creencias cristianas del fin caótico del mundo y de la resurrección de los muertos, ambas tan imposibles de aceptar para la mentalidad pagana. Sabe Cecilio que los cristianos condenan la incineración de los cuerpos y que amenazan con castigos eternos a los malvados. Se mofa de la idea de la resurrección de la carne, creencia que encuentra ridícula, al igual que Porfirio.

Cecilio acusa a los cristianos de abstenerse de los honestos placeres, de no frecuentar los espectáculos, de no asistir a las procesiones, ni a los banquetes públicos, ni a los juegos sagrados, de horrorizarse de los alimentos ofrecidos a los dioses y de las bebidas libadas sobre los altares, de no coronar de flores las cabezas, ni de perfumar el cuerpo. Todas estas prácticas iban vinculadas con rituales paganos y por ello los cristianos no las podían hacer. Su abstención de ellas producía la impresión en la plebe de que los cristianos vivían al margen de la sociedad. Igualmente vuelve a acusar a los cristianos de ser gentes sin cultura, rudas y agrestes, incapacitadas para entender los asuntos civiles, mucho más los divinos. Es decir, los cristianos no participaban en la vida social.

El tema del fin del mundo gozó de especial interés en el cristianismo primitivo. Las creencias cristianas chocaban con la mentalidad pagana. El Apocalipsis de Tomás, obra tardía, fechada hacia el año 400, describe las señales precursoras de los últimos tiempos. Este libro está al final de una cadena de creencias que remonta a los orígenes del mismo cristianismo y a las enseñanzas del propio Jesús. La resurrección de la carne fue uno de los dogmas cristianos más difíciles de digerir por la mentalidad pagana, que aceptaba la inmortalidad del alma. Fue frecuentemente defendido por los autores cristianos, indicativo de lo mucho que estas ideas chocaban a los paganos.

Los capítulos 24 y 25 de la Carta de Clemente Romano, datada en torno al año 97, se dedican a la resurrección de los muertos. Se afirma ya en la Didaché en el siglo II. La resurrección de los difuntos se cita expresamente en la apología más antigua que se conoce, la de Arístides de Atenas (15,3). Atenágoras de Atenas compuso un tratado titulado *Sobre la resurrección de los muertos*. El libro quinto del *Adversus haereses* de Ireneo de Lyon está dedicado exclusivamente a la resurrección de la carne, pero en este caso va dirigido contra las creencias gnósticas y no expresamente contra los paganos. El *De resurrectione carnis* de Tertuliano está escrito igualmente contra cuatro sectas gnósticas: las de Marción, Apeles, Basílides y Valentín. El tema lo había tratado ya el apologista africano en su *Apologeticum*, capítulo 49. La creencia en la resurrección de la carne era inaceptable tanto para los paganos como para los gnósticos. Orígenes escribió dos libros sobre la resurrección citados por Eusebio (*HE* 6,24.2), mencionados también por Jerónimo, el cual cita asimismo dos diálogos sobre el mismo tema. Se ve que el asunto estaba candente siempre. Incluso en el siglo IV era tema de actualidad. Pedro de Alejandría, obispo de esta ciudad egipcia desde el año 300, escribió también *Sobre la resurrección*, defendiendo contra Orígenes las identidad del cuerpo en la resurrección con el de la vida actual, doctrina negada por el gran alejandrino Metodio, posible obispo de Filipos de Macedonia, mártir en el año 311, durante la gran persecución de Diocleciano, igualmente se opuso a esta interpretación en su diálogo *Sobre la resurrección*.

Los castigos eran otro tema que espantó a los paganos y que estos rechazaron. El Apocalipsis de Pedro, obra del segundo cuarto del siglo II, tenido en gran estima en la antigüedad, que Clemente de Alejandría (Eusebio, *HE* 6,14.1) le consideró libro canónico, describe minuciosamente los diferentes castigos de los condenados:

Mas vi también otro lugar, enfrente de aquel, que era todo tinieblas. Y era el lugar de los castigos. Y los allí castigados y los propios ángeles (les) castigaban, estaban vestidos tan tenebrosamente como (tenebroso) era el aire de aquel lugar.

Y había allí gentes colgadas de la lengua. Eran los blasfemos contra el camino de la justicia. Y bajo ellos ardía un fuego que les atormentaba. Y había un gran mar repleto de cieno ardiente, dentro del cual estaban las gentes que abandonaron el camino de la justicia; y ángeles les torturaban. También había mujeres colgadas de los cabellos sobre el hirviente barro. Eran las que se habían engalanado para cometer adulterio. En cambio los hombres que con ellas trabaron relaciones adúlteras colgaban de los pies y metían la cabeza en el cieno, y decían: ¡Nunca imaginamos venir a este lugar!

Y vi a los asesinos, junto con sus cómplices, arrojados a un barranco colmado de perversas sabandijas; y eran mordidos por las alimañas aquellas y su tormento les hacía retorcerse. Apretujábanse (tanto) los gusanos aquellos (que parecían) nubarrones negros. Las almas de los asesinados estaban allí contemplando el castigo de sus matadores, y decían: ¡Oh, Dios! ¡Justo es tu juicio!

Cerca de allí vi otro barranco por el cual corrían sangre y excrementos por debajo de los castigados en aquel lugar, formándose un lago, y allí estaban sentadas mujeres a las que la sangre llegaba hasta el cuello, y frente a ellas se sentaban muchos niños que habían nacido prematuramente y lloraban. De ellos brotaban rayos que pegaban a las mujeres en los ojos. Eran las que, habiendo concebido fuera del matrimonio, cometieron aborto.

Y otros hombres y mujeres estaban en pie, cubiertos de llamas hasta la cintura; y habían sido arrojados a un tenebroso lugar, y eran azotados por malos espíritus y sus entrañas devoradas sin pausa por gusanos. Eran los que persiguieron a los justos y les denunciaron traidoramente.

Y no lejos de ellos se hallaban más mujeres y hombres que se rasgaban los labios con los dientes y recibían hierro ardiente en los ojos, como tormento. Eran aquellos que habían blasfemado y hablaron perversamente contra el camino de la justicia.

Y frente a ellos había otros hombres y mujeres más, que con los dientes se rasgaban sus labios y tenían llameante fuego dentro de la boca. Eran los testigos falsos. Y en otro lugar había pedernales puntiagudos como espadas o dardos, y estaban incandescentes; y sobre ellos se revolcaban, como tormento, mujeres y hombres cubiertos de mugrientos harapos. Eran los que habían sido ricos, pero se abandonaron a su riqueza y no se compadecieron de las viudas ni de los huérfanos, sino que desatendieron el mandamiento de Dios.

Y en otro gran mar repleto de pus y sangre e hirviente cieno se erguían hombres y mujeres (metidos allí) hasta la rodilla. Eran los usureros y los que exigieron interés compuesto. Otros hombres y mujeres eran despeñados por fortísimo precipicio; y tan pronto llegaban abajo, eran arrastrados hacia arriba y precipitados nuevamente por sus torturadores; y su tormento no conocía reposo. Eran los que mancharon sus cuerpos entregándose con mujeres; y las mujeres que con ellos estaban eran las que yacieron unas con otras como hombre con mujer.

Y junto a aquel precipicio había un lugar repleto de poderoso fuego y allí se erguían hombres que se fabricaron con su propia mano ídolos, en lugar de Dios.

Y al lado de éstos había otros hombres y mujeres que tenían barras de rusiente hierro y se golpeaban unos a otros, y no podían detener aquel fustigamiento. Y, cerca, más hombres y mujeres que eran quemados y asados y dados vuelta (sobre el fuego). Eran los que habían abandonado el camino de Dios.

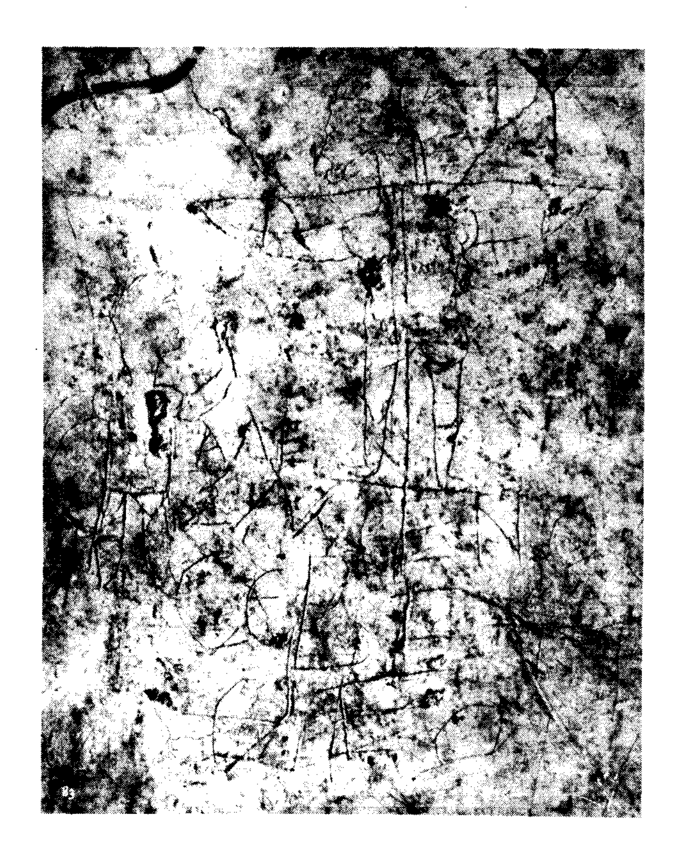
En el Apocalipsis de Pedro, fechado entre los años 240 y 250, obra que ejerció un gran influjo en la Edad Media, al que alude Dante en el *Infierno*, se describen las pe-

nas de los condenados. Entre los castigados coloca a obispos, sacerdotes, diáconos, y herejes de todo tipo. El Hades griego conocía también sus tormentos. En un jarrón apulo del siglo IV a.C. se representa el reino del Hades con la pareja infernal Hades (Plutón) y Perséfone; los tres jueces infernales Éaco, Triptolemo y Radamanto; a los dos amigos Teseo y Peritoo delante de la divisa de la justicia, Dike, Hécate sostiene dos teas encendidas; Orfeo conduciendo con su canto a un grupo de difuntos hasta la entrada del templo; Heracles reteniendo al cancerbero; Hermes psicopompo y Sísifo y Tántalo expiando eternamente sus delitos. Es una concepción diametralmente opuesta a la cristiana. Los investigadores que han tratado el tema de los castigos cristianos señalan frecuentemente los paralelos con ideas griegas y romanas sobre ultratumba. Se ha pensado en un origen órfico para la descripción del infierno. Las ideas griegas sobre el infierno derivarían en general del orfismo y son evidentes en Píndaro, Aristófanes, Platón, Luciano, Plutarco, Virgilio y en los epitafios de las tumbas del sur de Italia, sin prescindir de algunas ideas orientales. Incluso se ha supuesto que el Apocalipsis de Pedro deriva directamente de un libro órfico. R. J. Bauckman defiende la teoría que en la descripción de los castigos del Apocalipsis de Pedro se hallan huellas de creencias judías y cristianas, al mismo tiempo que de las griegas. Se ha aceptado generalmente la tesis de que el Apocalipsis de Pedro remonta a concepciones órfico-pitagóricas. Otros autores piensan en creencias del sincretismo popular del Egipto helenístico. Esta obra tendría importantes paralelos con el Apocalipsis de Zephaniah, que debe ser la fuente judía del Apocalipsis de Pedro. Otros autores valoran los influjos orientales, pues el Apocalipsis de Pedro ofrece afinidades con el libro de Ardaviraf. F. Cumont piensa en Irán como fuente de este Apocalipsis. El influjo griego no puede ser separado del oriental, según R. J. Bauckman, incluso del judío.

Justino en su primera *Apología* afirma que el miedo a los castigos eternos impiden a los cristianos obrar el mal. Tertuliano, en su *Apologeticum* (48) cita el fuego eterno a que son condenados los impíos y los que no adoran a Dios. El apologista Lactancio (*Div. Inst.* 2,12.7) se refiere al castigo eterno. Cree este autor (*Div. Inst.* 7,26) que los malos resucitarán para el castigo eterno. El terror a los castigos eternos con que amenazaban los cristianos es muy antiguo, pues una inscripción anterior al año 79, a carbón, hallada en una gran sala en la *via* que bordea las termas estabianas en Pompeya, se ha traducido: «Oye a los cristianos cisnes de mal augurio», alusión a los castigos eternos. Celso (Orígenes, *Contra Cels.* 3,16) les acusa de inventar motivos de terror.

En el año 177 se celebró el martirio de Potino y de otros mártires en Lyon, acto del que se está bien informado por la carta de las iglesias de Lyon y Viena a los cristianos de Asia y Frigia, conservada en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio (*HE* 5,1.3-63). En la misma se recogen las acusaciones de unos esclavos aterrorizados ante las torturas a que eran sometidos los cristianos. Estas calumnias eran los banquetes de Tiestes, las uniones de Edipo y otras abominaciones «que no es lícito nombrar ni poner en ellas el pensamiento, ni aun creer que se hayan cometido jamás entre hombres».

Tertuliano, en su *Apologeticum* (8), recoge las acusaciones contra los cristianos: En las reuniones nocturnas, sacrificar y comerse un niño. Mojar el pan en la sangre del niño degollado y comer un pedazo cada uno de los asistentes. Unos perros atados a unos candelabros los derriban para alcanzar el pan mojado en la sangre del niño. A los participantes en la conjura de Catilina, 65-63 a.C., se les acusaba de que se vincularan mediante la bebida de sangre humana. En las tinieblas motivadas por el forcejeo de los perros, unirse impíamente con los hermanos o con las madres. El apologista puntualiza que son acusaciones populares y que el Senado no se había ocupa-



Grafito, crucifijo con cabeza de asno y personaje con el brazo levantado, y la leyenda en griego; Alexamenos adora a su dios. Casi con seguridad se trata de una caricatura cristiana.

do de averiguar su veracidad. Las primeras acusaciones deben referirse a la eucaristía burdamente interpretada. Lo referente a los perros es un chisme sin fundamento. Las uniones con madres o hermanas ya se han encontrado en otros apologistas, lo que indica que era una creencia muy extendida.

En el capítulo 16 recoge el escritor africano otras acusaciones anticristianas: El dios de los cristianos es una cabeza de asno y que adoran la cabeza de este animal. Atacan, por absurda, la adoración de la cruz de madera. El sol es el dios de los cristianos. La confirmación de la primera calumnia puede ser probablemente el grafito del Palatino, de finales del siglo II o de comienzos del siguiente, que representa a un crucificado con la cabeza de asno, con el rótulo: Alessameno adora a Dios. La presencia de la cruz parece indicar que se trata de una burla anticristiana. Extendida estaba la acusación de que los judíos adoraron un tiempo la cabeza de un asno, según cuenta también Flavio Josefo *(Contra Ap.* 2,80) y Minucio Félix (28,7).

La segunda acusación quizá tenga una confirmación en el emblema cruciforme de la casa del Bicentenario de Herculano, de fecha anterior al año 79, colocado dentro de un papel de estuco. En la parte baja se encuentra una especie de armario en forma de ara o reclinatorio. Es dudoso que sea un símbolo cristiano en una fecha tan temprana, aunque podría serlo, pues la cruz como símbolo cristiano está atestiguada a partir del siglo IV, como en los sarcófagos núm. 171 y núm. 169 del Museo Laterano, ya de mediados de ese siglo, o el núm. 106 de este mismo museo, de finales de siglo.

Tertuliano aduce en el capítulo 40 de su *Apologeticum* otra nueva calumnia: que todas las calamidades que suceden al mundo y al Imperio romano son culpa de los cristianos. Dice:

> Si el Tíber sube las murallas; si el Nilo no llega a regar las vegas; si el cielo está sereno y no llueve; si la tierra tiembla o se estremece; si el hambre aflige; si la peste mata; luego grita el pueblo: arrójense los cristianos al león.

De hecho, las tres grandes persecuciones del Imperio, las de Decio, Valeriano y Diocleciano, coinciden con tres momentos de graves crisis. Esta acusación brotará de nuevo, según se verá más adelante, en la crisis de la anarquía militar.

Otras calumnias mencionadas por Tertuliano eran que los cristianos adoraban falos, quizá alusión a la cruz, aunque no está documentada en esta época. La acusación de adorar al sol obedece seguramente a la noticia que recoge Plinio el Joven, después de una minuciosa investigación, comunicada por carta a Trajano, «de reunirse en días señalados, antes de salir el sol y cantar, alternando entre sí a coro, un himno a Cristo como a Dios». Tertuliano encuentra otras explicaciones de esta acusación, como es la costumbre que tenían los cristianos de orar mirando hacia Oriente y celebrar el domingo la fiesta religiosa.

Otra de las acusaciones más frecuentes hechas a los cristianos era el carácter ilícito de sus reuniones, tema que trata el apologista africano en el capítulo 38 de su *Apologeticum*. Esta acusación dejaba a los cristianos fuera de la ley.

Tertulianao, en el capítulo 40 de su *Apologeticum*, rechaza la acusación de que los cristianos son inútiles al Estado. Con este motivo, el apologista africano puntualiza que los cristianos llevan una vida como el resto de los ciudadanos:

> Viven con vosotros en un mismo lugar, comen con las mismas viandas, visten los mismos trajes, usan las mismas alhajas, necesitan idénticas cosas para subsistir [...]. Hombres somos que vivimos en compañía de los otros en el mundo, que necesitamos de la plaza, de la carnicería, de los baños, de las tabernas, de las oficinas, de las ventas, de las ferias y de los otros comercios comunes. A cualquier oficio nos acomodamos en compañía vuestra; somos marineros, soldados, labradores, mercaderes, oficiantes; conocemos todo tipo de artes, servimos con nuestras obras a vuestra utilidad.

A continuación puntualiza Tertuliano que los cristianos se abstienen sólo de participar en las fiestas religiosas paganas, como son las fiestas del dios Liber y de los espectáculos de teatro, anfiteatro y circo.

Tertuliano, en su etapa montanista, prohibió, sin embargo, todos los oficios que aun de lejos se relacionasen con la idolatría. En su tratado *De idolatria*, fechado en el año 211, condena el servicio militar, que antes había aceptado, a los fabricantes y adoradores de imágenes, maestros de escuela, profesores de literatura, gladiadores, vendedores de incienso, hechiceros y magos. Condena toda forma de pintura, escultura y artes plásticas, participar en los festivales públicos, cualquier cargo público. En la práctica, todas estas prohibiciones del escritor africano no se aplicaron. Con estas prohibiciones los paganos podían afirmar con razón que los cristianos eran inútiles a la sociedad en que vivían. Los oficios prohibidos en la *Traditio apostolica* de Hipólito, muerto en el año 235, que es la más importante de las constituciones eclesiásticas de la Antigüedad, son: regentar un prostíbulo, ser escultor, pintor, actor, maestros de escuela, aurigas, gladiadores, sacerdote o sacristán de ídolos, soldado, magistrado de una ciudad, desempeñar un cargo o que tenga poder sobre la vida o la muerte, magos y prostitutas.

Estas acusaciones tan burdas contra los cristianos podían nacer, como se indicó, del misterio con que los cristianos rodeaban sus funciones litúrgicas y su baja extracción. Tertuliano *(Apol.* 7) recoge la creencia popular de que los cristianos andan siempre escondidos y ocultos. El desprecio cristiano de la religión pagana, citado por Cecilio, en el *Octavio,* y por Celso, debió contribuir igualmente al odio de la plebe pa-

gana contra los cristianos, y favoreció toda clase de bulos inverosímiles. La oscuridad de la noche, en la que los cristianos celebraban sus ritos, contribuía, como dice Cecilio, a que las acusaciones tuvieran una base de verdad en la mentalidad de la plebe. Precisamente este autor pagano insiste en la nocturnidad del culto cristiano como característica.

A finales del siglo III, otro autor africano, Arnobio de Sicca, redactó una apología titulada *Adversus nationes*. La obra se escribió a final de la crisis de la anarquía militar, que duró unos cincuenta años, y que desembocó en la reforma de la Tetrarquía. En el libro primero responde a la calumnia de ser el cristianismo la causa de todos los males que afligen a la humanidad, acusaciones recogidas ya en Tertuliano y después en Cipriano. Arnobio echa la culpa de esta calumnia a los sacerdotes paganos, que ven disminuir sus ingresos alarmantemente. Ya Tertuliano en su *Apologeticum* culpó a los sacerdotes paganos de las acusaciones anticristianas propaladas por la plebe y concretamente de la inutilidad de los cristianos en la sociedad. La actitud de los sacerdotes venía motivada por egoísmo, pues por culpa de los cristianos disminuían continuamente los ingresos de los templos paganos. El cristianismo no estaba tan extendido como para admitir esta explicación. Más bien obedece a un hecho apuntado por Tertuliano: que los paganos contribuían muy poco al sostenimiento del culto.

Las creencias de la plebe sobre los cristianos contribuyó a su persecución, como en los casos de Policarpo *(Mart. Polyc.* 3) y de los mártires de Lyon. En este último caso se lee a comienzos de la carta:

> Soportan un cúmulo de atropellos de la plebe, desatada en masa: los seguía entre gritos, se les arrastraba y se les despojaba entre golpes, llovían piedras sobre ellos, se les encarcelaba amontonados, todo en fin cuanto una chusma enfurecida acostumbra hacer con criminales públicos y enemigos.

Este trato debía ser muy frecuente con los detenidos. Los intelectuales bien informados sobre el cristianismo, como Celso y Porfirio, no creían estas calumnias del populacho, pues no las recogen en sus escritos. Tampoco cree en ellas el judío interlocutor de Justino, Trifón.

Reacción pagana anticristiana de los intelectuales

Desde comienzos del siglo II diferentes intelectuales dieron un juicio adverso del cristianismo. Por orden cronológico son los siguientes.

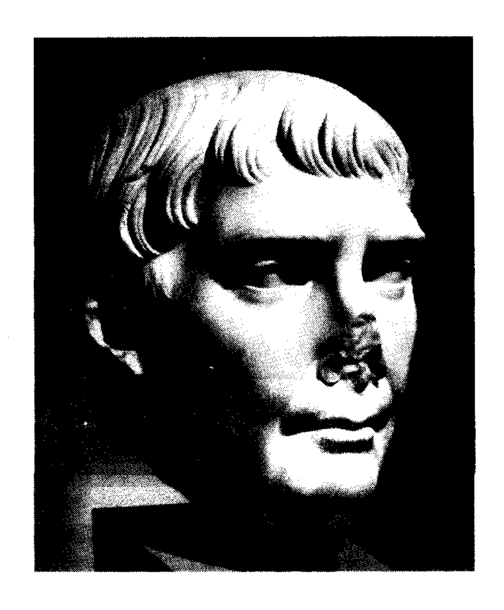
Los historiadores Tácito y Suetonio

El primer intelectual que publicó un juicio muy duro sobre el cristianismo fue el historiador Tácito, en sus *Anales* (15,44.4-9), con ocasión de aludir al incendio de Roma en época de Nerón en el año 64. Tácito considera a los cristianos culpables de una *exitiabilis superstitio*, de odiar al género humano, y cita los *flagitia* por los que eran aborrecidos por la plebe. Los *flagitia* son las acusaciones de infanticidio e incesto.

Suetonio *(Ner.* 16,2) escribe: *affecti supllicii christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae*. Para este historiador los cristianos son culpables únicamente de

superstitio. Esta *superstitio* es maléfica por implicar actos impíos, es decir, *flagitia*. La causa de la persecución es de naturaleza religiosa, pues se trata de una superstición nueva y de una religión nueva.

Tácito y Suetonio recogen muy probablemente las calumnias del vulgo contra los cristianos.



Retrato del emperador Trajano, Ostia, Museo.

Consulta de Plinio el Joven a Trajano

A comienzos del siglo II el gobernador de Bitinia se ocupó de los cristianos, que invadían su provincia. Consultó sobre la conducta a seguir a su amigo el emperador Trajano. El rescripto de Trajano (Plin. *Ep*. 10,97) es de una importancia excepcional, pues se mantiene en vigor como fundamento legal de las persecuciones anticristianas hasta la época de Decio y de Valeriano. Plinio considera implícitas en la culpa de cristianismo la de ateísmo, *impietas,* y de *superstitio illicita*. El gobernador no cree que los cristianos cometan los *flagitia*. Describe las reuniones cristianas como *coniurationes*. Se deduce de la carta de Plinio y de la respuesta de Trajano que ambos no juzgaban a los cristianos un peligro para el Estado, al contrario de Celso.

Las reuniones de los cristianos aparentemente tenían puntos de contacto con el asunto de las bacanales, donde se trataba de una multitud promiscua de personas de ambos sexos, entre las que se encontraban muchas mujeres, se reunían de noche y se entregaban al vino y a gritos frenéticos. Plinio el Joven aplica a las reuniones eucarísticas el concepto romano de *sacramentum*, propio de las conjuras, afirmando que el *sacramentum* no es para cometer crímenes, como sucedió en las bacanales y en las conjuras subversivas, sino para no hacer el mal. Plinio, como escribe M. Sordi, presenta la vida comunitaria de los cristianos en los términos de las conjuras y de las *hetairas*, pero señala sus diferentes fines, en el caso de los cristianos, inocentes. Para Plinio, las reuniones cristianas son secretas e ilícitas. Frontón, que tiene presente también el asunto de las bacanales, y Celso, que insiste en el secreto de las reuniones cristianas, apuntan la ilegalidad de estas reuniones.

Cayo Plinio al emperador Trajano:

> Es mi costumbre, señor, plantearte todos los temas sobre los que tengo dudas. Pues ¿quién puede resolver mejor mi incertidumbre o instruir mi ignorancia? Jamás he participado en la instrucción de ningún caso sobre los cristianos: por ello ignoro cómo y hasta dónde deben llegar las penas y la investigación. He dudado mucho si se deben de tener en cuenta las diferencias de edad, o si los de tierna edad deben ser tratados de la misma manera que los maduros; si se debe ser indulgente con el arrepentimiento o bien si a quien efectivamente ha sido cristiano no le sirve de nada

el haber dejado de serlo; si se debe de castigar el nombre (de cristiano) en sí mismo, aunque no haya cometido delitos o bien los delitos que acompañen al nombre.

De modo provisional, respecto a aquellos a los que se me denunciaba como cristianos he seguido esta norma. Les pregunté a ellos mismos si eran cristianos. Cuando lo confesaban por segunda y tercera vez les amenacé con la pena capital; cuando perseveraban les mandé ejecutar. Pues no tenía duda de que, fuese cual fuese lo que confesaban, se debía castigar ciertamente su pertinacia y su inflexible obstinación. Hubo otros con una locura similar a los que, dado que eran ciudadanos romanos, di orden de que fueran enviados a Roma. Después, por la misma evolución de los hechos, como es costumbre, al proliferar las acusaciones se presentaron muchas situaciones peculiares.

Se publicó un libelo anónimo que contenía nombres de muchas personas. Aquellos que negaban ser cristianos o haberlo sido, cuando precediéndoles yo invocaban a los dioses y a tu imagen que para este propósito habían mandado traer junto con las estatuas de los dioses y les elevaban súplicas de incienso y vino y además maldecían a cristo, posturas que se dice son incompatibles con los que son realmente cristianos, juzgué que debían ser enviados a casa. Otros, incluidos en la lista, dijeron que eran cristianos y después lo negaron; algunos aducían que lo habían sido, pero habían dejado de serlo; algunos que hacía más de tres años, otros que hacía muchos años, algunos incluso que hacía más de veinte años. Todos éstos también veneraron tu imagen y las estatuas de los dioses y maldijeron a Cristo. Afirmaban, por su parte, que todo su delito y todo su error consistía en que acostumbraban a reunirse en un día determinado antes del amanecer, recitar alternativamente un poema a Cristo como si fuese Dios y comprometerse con juramentos a no cometer ningún delito, ni hurto, ni agresiones para robar, ni adulterios, no faltar a la palabra, ni negarse a devolver un depósito cuando se les reclamase. Después de esto la costumbre era dispersarse y reunirse de nuevo para tomar un alimento que era el acostumbrado e inocente; que habían abandonado esta práctica después de mi edicto con el que, de acuerdo con tus órdenes, había prohibido las asociaciones. Por lo cual consideré muy necesario indagar qué había de verdad por medio de dos esclavas que eran denominadas *ministras* sometiéndolas a tortura. No he encontrado otra cosa que no sea una superstición malvada y desmesurada.

Así pues, he interrumpido esta forma de instruir las causas y he recurrido a consultarte. Me ha parecido un tema digno de consulta sobre todo por el gran número de los que están inmersos en este peligro; pues son muchos, de todad edad, de todo estamento, y también de todo sexo, que son puestos en peligro y que lo seguirán siendo. Pues el contagio de esta superstición no ha afectado sólo a las ciudades, sino también a las aldeas y a los campos, pero parece que se puede detener y corregir. Hay constancia, en efecto, de que los templos ya casi desiertos han comenzado a ser frecuentados y que los actos religiosos largo tiempo suspendidos son de nuevo celebrados y que se vende ya por doquier la carne de los sacrificios para la que hasta ahora se encontraban poquísimos compradores. De lo que se deduce fácilmente que gran cantidad de personas puede ser recuperada si se les da oportunidad de arrepentirse.

Trajano a Plinio:

Has obrado como debías, Segundo mío, al instruir las causas de aquellos que te habían sido denunciados como cristianos. Pues no se puede establecer una norma general que tenga un carácter, por así decirlo, fijo. No deben ser buscados; si son denunciados, y se prueba, deben ser castigados, pero de forma tal que quien niegue ser cristiano y lo demuestre con los hechos, es decir, elevando súplicas a nuestros dioses, aunque su pasado plantee sospechas, pueda ser perdonado por su arre-

pentimiento. Por lo que respecta a las denuncias, mediando libelos anónimos, no deben tener cabida en ningún procedimiento judicial. Pues es una práctica abominable y no es propia de nuestros tiempos.

(TRADUCCIÓN DE R. TEJA).

Epicteto

El filósofo estoico Epicteto, originario de Hierápolis, en Frigia, vivió en Roma hasta la expulsión de los filósofos decretada por Domiciano y fijó su residencia en la ciudad de Nicópolis de Epiro. En sus *Dissertationes* (4,7.6) cita de pasada a los cristianos, a los que considera libres por su modo de ser. Probablemente los cristianos son presentados como un ejemplo de comportamiento bueno de por sí, pero no resultado de la razón, sino próximo al de los tontos.

Crescente

Fue un filósofo cínico, que abrió una escuela de filosofía en Roma, probablemente subvencionada por el Estado, y que combatió la escuela de Justino *(2 Apol.* 17). En opinión de Taciano *(Orat. ad graec.* 19) preparó la muerte de Justino. Acusaba a los cristianos de ateísmo y de impiedad. No escribió ninguna obra contra los cristianos, pero polemizó en público con el apologista, disputas que eran conocidas de todo el mundo.

Frontón

M. Cornelio Frontón —senador y cónsul en el año 143— fue el tutor del emperador Marco Aurelio. Fue un orador de prestigio y autor de una *oratio* contra los cristianos, leída posiblemente en el Senado. Se sospecha, aunque no es seguro, que las acusaciones de Cecilio contra los cristianos están recogidas en el *Octavio* de Minucio Félix. Probablemente la *oratio* de Frontón mencionaba las calumnias y opiniones más difundidas sobre los cristianos. Esta *oratio* tiene precedentes, como escribe P. Carrara, en el discurso que pronunció Spurio Postumio (Liv. 39,15 ss.) con motivo de las bacanales del año 186 a.C. y el *De coniuratione* catoniano. El único pasaje realmente atribuible a Frontón cita las cenas de Tiestes.

Luciano de Samosata

El célebre satírico Luciano (c. 115 - c. 200) menciona a los cristianos en dos obras suyas, en *La muerte de Peregrino* (11,13.16) y en *Alejandro* (25,38). Peregrino es un personaje histórico, citado por Taciano *(Orat.* 25), que le describe como filósofo cínico; por Atenágoras *(Legat.* 26), por Tertuliano *(Ad martyr.* 4,2) y por Aulo Gelio *(Noct., Att.* 12.11). Según este último autor, que le conoció personalmente en Atenas, Peregrino vivía en un tugurio en las afueras de la ciudad. Aulo Gelio le califica de varón grave

y que vivía de acuerdo con su profesión. A Aulo Gelio le comunicó muchas cosas útiles y honestas. Luciano le describe en los siguientes términos:

> Entonces fue cuando aprendió a fondo la maravillosa sabiduría de los cristianos, tratando en Palestina con sus sacerdotes y escribas. ¿Y qué decir? En breve tiempo, eran éstos unos chiquillos a su lado; él era el profeta, thiasarca, presidente de la sinagoga; en una palabra, él era todo. De los libros unos los comentaba y explicaba, otros componía él de su propia cosecha y en gran número, y llegaron a considerarlo como un dios, le tenían por su legislador y le nombraron su presidente. Por lo menos (los cristianos) aun ahora dan culto a aquel gran hombre que fue puesto en un palo en Palestina, porque él fue quien introdujo en la vida esta nueva iniciación. Entonces justamente vino Proteo a ser prendido por este motivo y fue a parar a la cárcel; incidente que no le valió poco prestigio para adelante en orden a sus trampantojos y su ambición de gloria, que era su único deseo. Como quiera, apenas estuvo encarcelado, los cristianos, considerando el caso como común desgracia, no dejaban piedra por mover para librarle; más ya que esto no fue posible, todos lo otros cuidados le fueron prodigados en abundancia y con empeño. Era de ver cómo desde muy de mañana rodeaban la cárcel unas pobres vejezuelas, viudas y niños huérfanos. Los principales de entre ellos, sobornando a los guardias, llegaban a dormir con él dentro de la prisión, y allí se daban sus espléndidos banquetes, a par que le leían sus discursos sagrados. El excelente Peregrino —que aún guardaba ese nombre— era por ellos llamado un nuevo Sócrates.

El Pregrino de Luciano es un cínico embaucador de los cristianos, un caradura, que vive de la credulidad del prójimo. Es una prueba de que en el cristianismo primitivo hombres ambiciosos y sin escrúpulos explotaban fácilmente a los cristianos crédulos; de ahí las acusaciones contra los falsos profetas que se encuentran ya en la Didaché (11). La narración de Luciano es un buen ejemplo de la explotación de la buena fe de la mayoría de los cristianos, que eran gentes sencillas, y en este sentido Luciano se burla de ellos, al mismo tiempo que es un buen ejemplo del comportamiento de los cristianos con los detenidos. Luciano pasa a continuación a dar un juicio muy negativo sobre los cristianos, que se dejan embaucar por el primer charlatán que se les acerca:

> Y es que se han persuadido estos infelices, en primer lugar, que han de ser absolutamente inmortales y vivir para siempre, por lo que desprecian la muerte y el vulgo se entrega a ella voluntariamente. Luego, su primer legislador les hizo creer que son todos hermanos unos de otros, una vez que como transgresores han negado a los dioses helénicos y adoran, en cambio, a aquel sofista suyo empalado, y viven conforme a sus leyes. Desprecian, pues, todas las cosas por igual, y todo lo tienen por común, y todo esto lo aceptan sin prueba alguna fidedigna. Así pues, si se presenta a ellos un charlatán, conocedor de los hombres y que sepa manejar las cosas, inmediatamente podría hacerse muy rico, embaucando a gentes idiotas.

Conoce el satírico el desprecio por la muerte que tienen los cristianos, que la intelectualidad pagana nunca comprendió, como fue el caso de Marco Aurelio, y que se tienen todos por hermanos. A Cristo le llama sofista crucificado. Tiene también noticia de que los cristianos ponen los bienes en común, de lo que habla ya los Hechos de los apóstoles (5,1-11). Luciano desprecia a Peregrino. Menciona sus engaños y su ambición de gloria. Toda esta narración describe un cristianismo muy digno de desprecio.

En el opúsculo titulado *Alejandro o el falso profeta*, acusa por dos veces a los cristianos de ateísmo: «el Ponto se ha llenado de ateos y de cristianos». En segundo lugar coloca en el mismo grupo a los ateos, a los cristianos y a los epicúreos, todos los cuales debían apartarse de las orgías religiosas. Al comienzo de ellas, se recitaba el rito de alejamiento, que consistía en que el personaje que iniciaba la fiesta exclamaba en alta voz: «fuera los cristianos», a lo que los asistentes respondían: «fuera los epicúreos».

Marco Aurelio

El emperador Marco Aurelio, que vivió la primera grave crisis del Imperio debido a la presión bárbara de quados y de marcomanos, que le obligó a estar prácticamente todos los años de su gobierno en guerra, alude de pasada en sus *Pensamientos* (11,3.1-2) a la actitud obstinada de los cristianos ante la muerte, que no es fruto de un razonamiento, y que sería comparable a la *pertinacia* y a la *obstinatio* mencionadas por Plinio el Joven.

Apuleyo

Apuleyo, en su *Apología* (90,5-6), cita entre los magos famosos a Jesús; acusación que probablemente se encuentra en Celso (Orig. *Contra Cels.* 1,28) y en Hierocles *(Philaleth.* en Eus. *Conta Hieroclem* 2).

Elio Arístides

El discurso *Contra Platón en defensa de los cuatro* (atenienses) es una diatriba contra la predicación popular y el cinismo. Algún autor moderno la interpreta contra los cristianos por su mención de Palestina. Las acusaciones que hace contra los cínicos son aplicables fácilmente a los cristianos, y se leen en las obras de los apologistas cristianos. Interesa la equiparación negativa de los cínicos y de los cristianos, pues es la primera vez que se reúne a ambos, como hará después Juliano *(Contra Heracl.* 224ss.).

Galeno

Fue médico durante los gobiernos de Marco Aurelio y de su hijo Cómmodo. Menciona cuatro veces a Cristo en compañía de Moisés, en su obra *De differentiis pulsum* 8,579. 657. 579. 657 Lühn.

Celso

Se conoce bien el pensamiento de un intelectual pagano que hacia el año 178 publicó un libro titulado el *Discurso verdadero*, obra que en el año 248 mereció, a petición de Ambrosio, una refutación de Orígenes. Éste intercaló en su *Contra Celso* muchos párrafos textuales de la obra de Celso. Se desconoce quién fue este personaje.

Probablemente cuando Orígenes publicó su obra era desconocido. Orígenes unas veces le tiene por epicúreo y otras por platónico, ya que demuestra una admiración incondicional por Platón. Es un hombre culto, interesado por los fenómenos religiosos y sociales de su tiempo y defensor del estado romano, como se desprende de los primeros fragmentos de su obra, del libro octavo, y de los problemas que la propagación del cristianismo plantea a la organización y administración del Imperio. La obra tiene un claro sentido político. El nombre de Celso es romano, pero escribió su obra en griego. Celso manifiesta en su obra un gran interés cultural. Conoce bien el platonismo del siglo II. Cita las obras *Fedro*, *Timeo*, *La República*, *Las Leyes*, las *Cartas*, *Fedón*, y la *Apología de Sócrates*. Probablemente conoce a Platón a través de epítomes, frecuentes en aquellas época.

Celso se informó muy bien a cerca de las religiones cristiana y hebrea. Leyó con sentido crítico el Génesis y el Éxodo, así como los episodios principales del Antiguo Testamento, los evangelios sinópticos, y tiene noticia del Evangelio de Juan. Ha leído las Cartas de Pablo, y conoce la existencia de los evangelios apócrifos y de los apologistas cristianos del siglo II, aunque no los cita. Está al tanto de los principales temas de la disputa entre paganos y cristianos y entre cristianos y judíos. Tiene noticia, igualmente, de ciertas doctrinas heréticas cristianas como la de Marción y de Valentín. Ha viajado por Egipto y Palestina. Para él no tienen secreto los misterios y las prácticas mágicas. Se relacionó con los cristianos. Celso cree en los demonios como intermediarios entre Dios y los hombres, y está muy interesado por los cultos mistéricos. La originalidad de Celso radica en su interés por los problemas de política religiosa o de política general. Cayó en la cuenta de la extraordinaria importancia que el cristianismo había alcanzado para el Imperio romano, y que aportaba una serie de valores espirituales hasta entonces desconocidos. El cristianismo era, en su opinión, un peligro para la seguridad del Estado y la libertad religiosa. El cristianismo era para Celso irracional en el campo del pensamiento y carente de civismo en el del comportamiento.

Al atacar al cristianismo, Celso se manifiesta un intelectual serio. Es un polemista nato, y utiliza hábilmente su sentido crítico. Construye sus argumentos con diferentes ideologías, a veces contradictorias, por ejemplo, del platonismo, del epicureísmo y del estoicismo. Carece Celso de una medida fija para juzgar las creencias religiosas. Contrapone a la fe en Cristo la fe en Esculapio, a los milagros de Cristo los de los héroes paganos. Condena el culto cristiano y a Cristo, pero no el de los egipcios a los demonios. El pensamiento de Celso es contradictorio. C. Andressen defendió la unidad del pensamiento de Celso, que logró unificar las fuerzas religiosas, morales y filosóficas heredadas de la tradición greco-romana, del paganismo contra el cristianismo. En este aspecto Celso es un conservador.

La obra de Celso no gozó de aceptación. Orígenes fue el único escritor cristiano que se ocupó de ella, y que valoró su importancia.

El cristianismo, doctrina absurda

Comienza Celso su obra acusando al cristianismo de ser una secta secreta contra las leyes, de origen bárbaro, clandestina en la transmisión de sus enseñanzas, que no representa ninguna originalidad, pues se encuentra en otros pensadores en el campo de la ética, ni en el rechazo al culto de las imágenes. Celso acusa a los cristianos de

practicar la magia, acusación ya presente en los evangelios y en algunos textos de los rabinos de los primeros siglos. Celso opina que los milagros de Jesús se deben a la magia y al conocimiento de los nombres de ciertos demonios. Acusa a los cristianos de seguir una doctrina contraria a la razón. En este aspecto los cristianos son semejantes a los sacerdotes de Cibeles (la Magna Mater de los romanos, equivalente a Atargatis) tan negativamente descritos por Juvenal y por Apuleyo, a los adivinos, o a los sacerdotes de Mitra o de Sabazio, a las apariciones de la diosa Hécate, de otra diosa cualquiera o de los demonios.

Celso demuestra la irracionalidad de los cristianos aduciendo algunas frases: «No preguntéis, tened fe», «tu fe te salvará», «la sabiduría del mundo es un mal, la necedad un bien», frases que recuerdan a otras del evangelio y de las cartas paulinas. Celso defiende que hay una afinidad conceptual entre muchos pueblos, que el autor enumera, de los que quedan excluidos los judíos, a los que acusa de creer en un único dios, venerar a los ángeles y dedicarse a la magia, en la que Moisés fue su maestro.

Los cristianos tuvieron a Jesús por Hijo de Dios. Aceptaron una concesión que corrompe la vida humana. Celso asegura que los cristianos son gente vulgar, incapaz de razonar; aunque se ve obligado a aceptar que entre ellos hay también personas moderadas, razonables e inteligentes.

Ataque del judaísmo al cristianismo

Celso pasa a continuación —demostrando un buen conocimiento de la crítica judía al cristianismo— a recoger las principales acusaciones judías, introduciendo un interlocutor judío. Las acusaciones ya estaban recogidas en el *Diálogo con Trifón* del apologista Justino. La primera acusación contra Jesús es su nacimiento en Judea, de una mujer pobre, convicta de adulterio, repudiada por su esposo, que dio a luz un hijo a escondidas. Se marchó a Egipto, donde conoció la magia por la cual se proclamó dios. El carpintero la tomó por mujer, pero, convicta de adulterio, quedó en cinta de un soldado de nombre Pantera, nombre conocido en inscripciones romanas de soldados en Palestina. Celso echa en cara a los cristianos que el nacimiento de una virgen se encuentra ya en Danae, Melanipa, Auge y Antíope. Celso ironiza sobre la belleza de María, de la que Dios llega a enamorarse. Este párrafo hace sospechar que Celso conocía la obra de Justino.

Pasa a hablar Celso del bautismo de Jesús, demostrando que conoce los evangelios. Alega que sólo Juan Bautista fue testigo. Critica el argumento de que los cristianos defendían el cumplimiento en Jesús apoyándose en profecías, objección que ya se lee en el *Diálogo con Trifón*. Las charlatanes afirman descender del cielo y ser hijo de Dios. Jesús no pudo socorrerse a sí mismo, acusación judía que ya se encuentra en el Evangelio de Mateo, en el relato de la crucifixión. Celso también dedica un párrafo a los Reyes Magos, negando que fuesen reyes. También se mofa de la elección de los discípulos, gente desacreditada, publicanos y marineros; de la huida a Egipto, indigna de un Dios; y de la impotencia de salvar Dios a su hijo, objeción parcialmente respondida en Justino.

Celso se hace eco de varias fábulas que atribuyen origen divino a Perseo, a Anfión, a Éaco y a Minos, que nadie cree, personajes que realizaron empresas sobrehumanas que no realizó Jesús. Celso admite por hipotéticas las curaciones y la resurrección de los muertos, y la multiplicación de los panes; sucesos estos que considera pro-

pios de magos que en medio de la plaza, por cuatro perras, venden su ciencia sublime; arrojan los demonios del cuerpo, de los hombres y con el soplo despiden las enfermedades, y evocan las almas de los héroes. Niega que los que hacen tales prodigios sean tenidos por hijos de Dios. Alega que el cuerpo de Dios no puede ser como el de Jesús, porque no puede ser el cuerpo de un Dios el que ha sido engendrado como el suyo, ni un cuerpo divino se alimenta, ni se sirve de tal voz ni tales medios de persuasión.

En una segunda parte, el judío critica a los judeocristianos por haber abandonado las leyes de sus antepasados y por haber dejado engañarse. No encuentra nueva la resurrección de los muertos, el juicio de dios, el premio para los justos y el fuego para los malvados, temas recurrentes en la predicación de los cristianos. Jesús cumplió todas las prescipciones de la tradición judía. Encuentra el judío que Jesús no ofrecía ninguna prueba de lo que profesaba, ya que los milagros se debían a la magia. Un Hijo de Dios no debía huir, ni ser arrestado ni abandonado por sus seguidores ni entregado por ellos. Niega que Jesús hubiera previsto cuanto le iba a suceder y lo juzga fruto de la fantasía de los discípulos, pues trataría de evitar las desgracias y el terror a la muerte en Getsemaní. Celso conoce bien los evangelios y los cambios sufridos en ellos por mano de los herejes.

Descarta Celso que las profecías se refieran a Jesús, en lo que acierta. Otro punto es que los cristianos interpretaran que las profecías del Antiguo Testamento como cumplidas en Jesús. El Hijo de Dios no es el Verbo, pues no se trata de un Verbo puro y santo, sino de un hombre vengonzosamente arrestado y cruelmente condenado a muerte. S. Rizzo comenta a propósito de este pasaje que Heráclito interpretó el *Logos*, *Verbum*, como ley que gobierna el mundo. En época helenística, en el estoicismo y en el platonismo medio, Dios se hace mundo y momento en que Dios se realiza según la ley de la naturaleza. El racionalismo griego no encontró ninguna dificultad en entender el *Logos* y el *cosmos* como Hijo de Dios, cuando a la expresión Hijo de Dios se le da un sentido puramente figurado.

Esto mismo se puede afirmar del pensamiento judío en época helenística. En el Génesis, Yahvé crea el mundo con su palabra. Celso atribuye al judío que el *Logos* podía ser comprendido como Dios o Hijo de Dios, concepto no judío en opinión de Orígenes. Para los cristianos, el *Logos* se encarnó y sufrió todas las miserias de los hombres, lo que el racionalismo griego no aceptó, ni tampoco los judíos. Existe, pues, un gran contraste entre el pensamiento griego, judío y cristiano, como señaló Pablo. Jesús es calificado por Celso como un charlatán. Los que remontan su genealogía a Adán y a David se mofaron de él. Encuentra indigno de Dios los sufrimientos de la cruz. Desprecia a los discípulos que le traicionaron. Los milagros de Jesús los juzga obra de mago, y la resurrección un cuento. Alega casos de muertos vueltos a la vida, como Zalmoxis (resurrección falsa, a decir de Heródoto), Pitágoras, Rampsonit de Egipto, Orfeo (que descendió a los infiernos para traer a Eurídice), Protesilao en Tesalia, Heracles y Teseo.

Se mofa Celso de que los testigos de la resurrección de Jesús sean una mujer de la que había arrojado siete demonios, soñadores y visionarios. Le debían haber visto —en opinión del autor del *Discurso verdadero*— los que le habían calumniado y condenado. Una demostración de su dignidad hubiera sido que desapareciera de la cruz.

Ataca Celso la predicación de Jesús, que debió anunciar quién le había enviado y por qué. No cree que fuera un enviado de Dios. El hecho de que no fue creído demuestra que no tuvo ninguna misión encomendada, de donde también se desprende que no era Dios, sino sólo un hombre.

Celso desprecia, por igual, a judíos y a cristianos, pues ambos creen que el Espíritu de Dios profetizó la venida de un Salvador para la humanidad, pero no se ponen de acuerdo si tal Salvador profetizado ya había llegado o no.

Raíces judías del cristianismo

Para Celso, las raíces de las dos doctrinas es la rebelión contra el Estado. Los judíos se rebelaron contra el poder egipcio, porque despreciaban la religión egipcia. Los cristianos hicieron lo mismo, rebelándose contra la comunidad judía. Señala el autor que al comienzo de la predicación cristiana estaban unidos en la misma opinión, pero después se dividieron, y cada uno quería tener su propia secta, aludiendo a la multitud de sectas en que el cristianismo se subdividió ya en el siglo II. Se combatían entre sí y sólo mantenían un nombre común. Esta pintura que trazó Celso con mano maestra responde a la realidad. La causa por la que la gente se sentía atraída la encuentra el escritor pagano en la propagación de fábulas terroríficas sobre los suplicios de los condenados. A lo mismo alude Justino en la *2 Apología*. Un magnífico ejemplo de este tipo de fábulas es la descripción del suplicio de los condenados que se lee en el Apocalipsis de Pedro, obra del siglo II. Compara la combinación de antiguas interpretaciones con las suyas y remite a la imagen de la melodía de las flautas, que encanta y amansa a la gente, como aquellas ocasiones que se celebraban rito con cánticos al son de la flauta y de los tímpanos.

El cristianismo y otras religiones

La doctrina cristiana no es mejor que la egipcia. Los espléndidos santuarios, los bosques sagrados, los vestíbulos grandiosos, los templos maravillosos y las soberbias construcciones que las rodea, contrastan con la adoración en el interior de un gato, de una mona, de un cocodrilo, de un macho cabrío o de un perro. Los cristianos, como el apologista Arístides, censuran este aspecto de la religión egipcia en que la divinidad se representaba en forma de animales o de hombres con cabeza de animales. Celso considera que los cristianos, en su interpretación de Jesús, se encuentra a la altura de los egipcios. Los cristianos no aceptaban a los Dióscuros, a Heracles, a Asclepio y a Dioniso, porque, según la teoría de Evémero, eran hombres divinizados por los favores, que hicieron a los hombres, teoría que recoge también Tertuliano en su *Apologeticum*. El apologista Atenágoras dará un paso más, y acusará a estos personajes divinizados de impíos y señalara sus defectos humanos. Cristo fue visto sólo de sus seguidores y como un fantasma. Señala S. Rizzo que para esta acusación Celso encuentra un punto de apoyo en lo que cuentan los evangelistas Marcos y Mateo, que los discípulos tuvieron al Jesús muerto por un fantasma.

Ignacio de Antioquía, a comienzos del siglo II, atacó a los docetistas, que defendían, como lo haría siglos después Mahoma, que Jesús sólo había sufrido en apariencia. Tal era también la opinión de los gnósticos del siglo II. Celso refuta las apariciones de Jesús, alegando que muchas personas habían visto y aún veían a Asclepio sanar enfermos, profetizar el futuro a ciudades enteras o a él consagradas, como Triccia, Epidauro, Cos y Pérgamo. Celso recoge las leyendas de diversas personas desaparecidas y luego aparecidas, como Aristeas del Proconeso, quien, según Heródoto, desapa-

reció milagrosamente, apareció después y se presentó en muchas partes del mundo; Apolo ordenó a los metapónticos que lo consideraran un dios, aunque nadie siguió estas instrucciones. Tampoco se tuvo por dios a Abari, ni a Hermótimo de Clazómene, cuya alma vagaba habiendo abandonado el cuerpo, ni Cleómedes , que entró en una casa y no se le encontró dentro cuando la derribaron, evaporándose en un acto de potencia divina. Con todos estos ejemplos y otros pocos que recoge Celso, éste pretende probar que la resurrección de Jesús y su deificación no tienen nada de extraordinario, pues se conocen casos semejantes en todos los pueblos. Celso atribuye esta creencia entre los cristianos a la fe, y opina que las mismas razones hay para creerlo en los citados casos.

A continuación Celso insiste en la baja condición social de los cristianos del siglo II. Estos cristianos rechazaban la razón y la ciencia; hacían proselitismo entre los ignorantes y los pecadores, rechazando a los sabios.

La encarnación

Ataca la encarnación de Dios para salvar a los hombres, por no haber ningún motivo para ello. En este punto engloba a judíos y cristianos, sin distinguir al Moisés de los judíos del Jesús de los cristianos. Es un matiz importante, pues los judíos no creían en la divinidad del Mesías.

La idea de la encarnación le parecía una torpeza que ni siquiera merecía la pena refutar, ya que si Dios desciende entre los hombres, habría una subversión de todo el universo. Dios no necesita encarnarse, porque conoce todas las cosas, y para corregirlas era suficiente la acción de su poder divino. Si Dios se somete a la prueba de que crean en él, acusa a Dios de vanidad humana. Celso recoge el pensamiento de los cristianos: Dios, no por propio interés, tiene necesidad de ser conocido, sino que ofrece el conocimiento de sí mismo, para nuestra salvación, y para los que le reciben, lleguen a ser virtuosos y se salven, y los que no lo acogen, sean castigados. Celso censura que Dios, sólo después de mucho tiempo, se ocupa de los hombres. Los cristianos con esta respuesta intentaban dejar estupefactos a los ingenuos. Nuevamente compara el escritor pagano a los iniciados cristianos con aquellos de los cultos báquicos, que introducen elementos fantásticos y terroríficos. A esta objeción ya había respondido Justino en su *2 Apología*, afirmando que el *Logos* es eterno y también fue conocido por los paganos, anteriores a la encarnación, como Sócrates. Para los paganos era absurdo que Dios obrara en la creación.

El fin del mundo

Celso rechaza, por ser contraria a la mentalidad griega, la creencia cristiana en el fin del mundo por el fuego. Ello se debe, según el crítico pagano, a que los cristianos malentendieron ciertas creencias paganas, tales como la existencia de futuras conflagraciones, inundaciones, y luego choques de astros. Después del último diluvio, acaecido en tiempos de Deucalión, el ciclo necesita una alternancia del mundo. Se alude, probablemente, a la teoría griega del eterno retorno. Justino, en cambio, defiende que Platón conocía la conflagración anunciada por Moisés. Niega la encarnación de Dios, que por ser bueno, bello, feliz, y siendo la suma perfección, al encarnarse sufre un

cambio del bien al mal, de lo bello a lo feo, de la felicidad a la infelicidad, de los mejor a lo peor, en fin, ninguna ventaja. En la naturaleza del ser inmortal está el permanecer en la misma e idéntica condición, por lo tanto, Dios no aceptaría nunca ese cambio; ello es imposible, o el cambio es aparente. Rechaza la idea cristiana de que Dios esté con los enfermos y los locos. Rechaza también la teoría judía de un mesías de Dios, que viene para castigar a los malvados, y para purificar todo, como en el primer diluvio. Considera la leyenda de la torre de Babel una distorsión de aquella de los hijos de Aloeo, Oto y Efialtes, que quisieron escalar el cielo sobreponiendo el monte Ossa al Olimpo, y el Pelio al Ossa, empresa que fracasó al ser asaeteados por Apolo. La leyenda de Faetón reaparece en la leyenda del castigo de Sodoma y Gomorra, sin caer en la cuenta que ya el historiador Josefo y el apologista Justino habían defendido que Moisés es anterior a Homero. Los cristianos añadían a estas leyendas judías otras consideraciones, como que Dios mandó a su hijo a la tierra por causa del pecado de los judíos. Con la muerte de Jesús atrajeron sobre ellos la cólera divina.

Judíos y cristianos

Compara Celso a los cristianos y a los judíos con los murciélagos o con las hormigas que salen de sus cuevas, o con las ranas alrededor de una charca, o con los gusanos que se amontonan al borde de un pantano para discutir quien es mayor pecador, reafirmándose que Dios se les ha revelado, dejando a un lado el universo y la tierra, tan grande. Sólo para gobernarnos a nosotros, exclusivamente para nosotros envía mensajeros sin cesar, para procurar que estemos unidos a él. Todas las cosas están subordinadas a nosotros, existen para nosotros y para nuestro servicio. Si alguno peca, Dios envía a su hijo para castigar a los injustos y para permitir que los justos vivan eternamente. En este párrafo queda magníficamente expresado el abismo insalvable entre la concepción griega y la judeocristiana.

Celso vuelve a la idea de que los judíos son esclavos arrojados de Egipto, y que no hicieron ninguna cosa importante, y que eran un pueblo desconocidos por los griegos. Los primeros escritores que se ocupan de ellos vivieron en el siglo III a.C., y fueron Manetón y Hecateo de Abdera, y ya en el siglo I a.C. Diodoro Sículo. El escritor pagano acusa a los judíos de remontar su genealogía a una generación de magos y vagabundos, clara alusión a Moisés y a los patriarcas, cuyos nombres eran utilizados en ritos mágicos incluso en la época en que Celso escribe; y también los acusa de decir palabras oscuras, equívocas y envueltas en misterios tenebrosos, susceptibles de ser interpretados descabelladamente por los ignorantes sin razonamientos previos.

Celso ataca indistintamente a cristianos y judíos, sin duda por haber caído en la cuenta que las raíces del cristianismo se hunden en las del judaísmo, y particularmente en el Génesis: la creación del hombre por Dios, de la mujer del hombre, el diluvio, que considera una alteración y falsificación del mito de Deucalión, un conjunto de fábulas, en fin, compuestas para entretener a los niños y a las viejecitas: las luchas entre hermanos; el dolor de Jacob por la desaparición de José; la traición de Rebeca en perjuicio de Esaú; la multiplicación de los rebaños de Jacob; la unión de Abraham con su esclava Agar, y de Judá con Tamar; las hijas de Lot; la lucha fraticida de Esaú y Jacob; la venta de José, etcétera.

El juicio sobre los judíos es duro. Se encuentran marginados en Palestina, sin cultura, sin conocer las leyendas ya contadas por Hesíodo en su *Teogonía* y en el *Catálo-*

go de las mujeres. Las fábulas judías de la creación, aceptadas por los cristianos, presuponen que Dios es impotente, e incapaz de hacerse obedecer del hombre que él mismo ha creado. Celso ataca al Génesis para poder defender la procedencia egipcia de los judíos. Todos los pueblos —atenienses, egipcios, arcadios, frigios— se sienten orgullosos de su autoctonía, menos los judíos. El ataque a las creencias judías apareció al final del helenismo. Ya Josefo, en su *Contra Apión*, defendió a los judíos de estos ataques. Celso conocía bien el Génesis. La unión de Lot con sus hijas la juzga más abominable que la leyenda de Tiestes, que intentó asesinar al hermano que le había invitado a un banquete donde se servía como comida la carne de sus hijas. Es típico de Celso la continua comparación de la historia judía y la cristiana con leyendas y mitos paganos.

Las alegorías de cristianos y judíos sobre la estancia de los judíos en Egipto las encuentra el polemista pagano más torpes y absurdas que narraciones como *La discusión de Papisco con Jasón*, obra perdida de Aristón de Pella, redactada en torno al año 140, que debe ser del tipo del *Diálogo con Trifón*, y trataba sobre las profecías sobre Cristo. Es merecedora no tanto de risa cuando de compasión y desprecio.

Celso sigue la teoría platónica expuesta en el *Timeo* de que Dios es el creador de las cosas divinas y encomendó a sus criaturas la creación de las cosas mortales, idea totalmente contraria a la concepción judeocristiana. Admite Celso que el *anima* es obra divina, al revés del cuerpo, y que los males no proceden de Dios, pues en la concepción pagana sólo provienen de la materia. Niega que el mundo sensible sea un don al hombre, y que Dios pueda crear una cosa imperfecta. Echa en cara a los judíos y cristianos el que atribuyan a Dios pasiones humanas, como la cólera y las amenazas, que son impías, y la opinión judeocristiana de que las cosas han sido creadas para el hombre. Nada demuestra que los hombres sean superiores a las bestias por construir ciudades, dar constituciones, magistraturas y gobiernos, pues lo mismo hacen las abejas y las hormigas, que entierran a sus muertos, como afirmaron los filósofos Cleante y Plinio. En el uso de la magia, las serpientes y las águilas son más expertas. Tampoco el hombre es superior a los animales por conocer la noción de Dios, pues muchos animales tienen sus derechos y los hombres aprenden de muchos animales, especialmente de los pájaros, el conocimiento del futuro. Las aves se ligan en sociedades más justas que las humanas. Recoge Celso la creencia pagana expuesta por Eliano, de que los elefantes posen el concepto de Dios. Celso añade otros ejemplos para demostrar que ciertos animales no son superiores a los hombres, y que, por lo tanto, no han sido creados para su uso. Las cigüeñas son más piadosas con sus padres que los hombres. El ave fénix transporta al padre muerto y le entierra en una esfera de mirra que deposita en el santuario del sol, o sea, en el templo de Heliópolis. Termina Celso esta parte de su obra aludiendo a la doctrina platónica de que los seres no están unidos unos con otros sino con el universo, y que Dios no abandona nunca la guía del mundo. El universo no se vuelve peor, ni dios lo atrae a sí en el tiempo.

Ángeles y demonios

Celso dedica el libro quinto, sexto y parte del séptimo, a la demonología y a la angelología, tema candente desde finales del helenismo, y que concernía tanto a paganos como a cristianos. Ya en las primeras líneas Celso niega que Dios alguno o Hijo de Dios se haya encarnado. La encarnación y la resurrección son, ambos, dogmas que

rechaza rotundamente el paganismo. Los paganos, y concretamente el platonismo medio, había aceptado la existencia de demonios. Estos seres eran manifestación del poder creador de la divinidad, que podían tener un carácter astral, el sol, la luna las estrellas, y otros, que gobiernan la tierra y controlan fenómenos como la vegetación y la lluvia. Dios se pone en contacto con su mundo mediante los demonios, que en opinión de Celso, son los ángeles de judíos y cristianos, apoyando su teoría en diversos pasajes del Antiguo Testamento. Celso se maravilla de que los judíos veneren el cielo y a los ángeles y se olviden de las partes del cielo más poderosas, es decir, del sol, de la luna, y de las estrellas. Esto es admitir que el Todo es Dios, mientras que sus diferentes partes no son divinas, o que deben ser objeto de veneración lo seres que se encuentran en la penumbra. Celso ridiculiza la resurrección de la carne, creencia sólo admisible para los gusanos. Esta creencia fue negada por los saduceos, por los gnósticos y por algunos cristianos con los que polemizó Pablo, pues Celso encuentra absurdo creer que a Dios todo es posible, como ya había asentado el apologista Justino. El escritor se apoya en una frase del filósofo griego Heráclito en el sentido que los cadáveres hay que arrojarlos más lejos que el estiércol. Esta primera parte está dedicada a atacar las creencias judías.

Los cultos de los pueblos

Todos los cultos de los distintos pueblos tienen el mismo valor, y no se puede aceptar la superioridad del culto judío, pues las diferentes partes de la tierra son administradas por una potencia titular. Estas ideas llevaban a la tolerancia de las diferentes religiones en el Imperio romano. No es injusto que cada uno cultive sus propias tradiciones locales, que cada pueblo juzgue ser el mejor; y pone una serie de ejemplos, los etíopes, los árabes, los egipcios, etc. Cada pueblo contrasta con los otros sus propias peculiaridades. Lo que para unos es prohibición, otros lo aceptan. Se apoya en los datos transmitidos en las *Historias* de Heródoto. Así, la circuncisión no es privativa de los judíos, pues antes las practicaron los egipcios y los habitantes de la Cólquida (según Heródoto), ni la prohibición de comer carne de cerdo, que también regía para los egipcios. Celso insiste en la idea de que Moisés había embaucado a su pueblo por arte de magia.

A continuación ataca a los cristianos, que son el segundo coro de una competición de canto, de la que el propio Celso es el juez; a Moisés, el primer maestro de los judíos; y a Jesús que para los cristianos es el primero y el único. El escritor pagano posiblemente alude a los gnósticos, o a los marcionitas, que rechazaban el Antiguo Testamento. Recoge la leyenda de algún apócrifo, como el libro de Henoc, que Tertuliano tuvo por revelado, de que «llegaron sesenta o setenta todos juntos, que eran malvados y fueron castigados debajo de la tierra», posible alusión a los ángeles que se unieron a los hijos de los hombres.

La resurrección de Jesús se apoyó en el anuncio hecho por uno o dos ángeles a las mujeres. Recuerda Celso, con indudable intencionalidad cómica, las intervenciones de los ángeles, como aquella de quitar la piedra del sepulcro, de comunicar a José la concepción de María, y el consejo de coger el niño y huir.

Celso conoce bien las doctrinas de la gran Iglesia, y que aceptan como cierto el relato hebreo de la creación; conoce en líneas generales las líneas maestras que separan a la Iglesia de los gnósticos. La primera tiene el mismo Dios que los hebreos.

Otros siguen a un Dios distinto, que se opone al anterior y del que desciende el hijo. Una tercera clase de cristianos son los psíquicos o pneumáticos. Otros son los gnósticos, y otros aceptan a Jesús y desean vivir según la ley judía. Estos últimos son los judeocristianos. Otros son los sibilistas, que siguen a los oráculos de la Sibila. Celso está bien informado de un gran número de sectas cristianas; entre ellas las que seguían enseñanzas de mujeres, como Helena, Marcelina (seguidora de Carpócrates), Salomé, Mariamne (María Magdalena) y Marta, la hermana de Lázaro. Celso cita a los marcionitas, contemporáneos suyos. A estas sectas se dirigen las calumnias más horrorosas; se odian, lo que era una de las caras de la Iglesia que Celso conoce. Cita a continuación algunas proposiciones cristianas, a las que se oponen los paganos.

Carencia de fundamento de la doctrina cristiana

Defiende el mortal enemigo del cristianismo que la doctrina cristiana es un conjunto de contradicciones, y que muchos de sus principios fueron expresados mejor por los sabios griegos, como Platón, que en una de sus cartas trata del primer Bien, del que afirma que no puede ser expresado en palabras, nace de una larga convivencia, de improviso en el alma, como una luz. Los cristianos pretenden una fe inmediata, al contrario de Platón. El Bien es cognoscible a pocos. La mayoría, con desprecio, llena de soberbia y vana presunción, cree poseer el sublime saber, y se tiene poseída de la verdad, parafraseando a Platón. Platón no predica milagros, ni profesa una fe inmediata. Los cristianos, al contrario, exigen una fe ciega, sobre todo en la figura de Cristo.

Cristianismo y creencia

Los cristianos menosprecian el valor de la ciencia frente al concepto de Dios. Los griegos, en cambio, sostienen que una cosas es la sabiduría humana y otra la divina, para lo que aducen frases de Heráclito, de Sócrates y de Platón. Los cristianos predican la sabiduría divina a la gente inculta, a los ignorantes, a los esclavos, evitando siempre la confrontación dialéctica con las personas instruidas.

La corrupción de ideas griegas

Celso defiende que la humildad, la pobreza y el Reino de los cielos son malas interpretaciones del pensamiento griego. La idea cristiana de la humildad arranca de un malentendido de las *Leyes*. Los cristianos se humillan de modo degradante, arrodillándose, vistiendo el hábito de los miserables. Incluso la condena de los ricos es una idea expresada por Platón, igual que el Reino de los cielos son frases de Platón en las *Cartas* y en el *Fedro*. Para Celso, los cristianos tergiversan los escritos de Platón, en clara alusión al mito platónico del alma arrastrada por dos caballos de distinta naturaleza. Los cristianos, por el contrario, serán transportados lejos del cielo y no verán la obra de Dios. Estas ideas platónicas permiten a Celso hablar de la vía que el alma recorre para llegar al cielo, doctrina relacionada con los misterios de Mitra. La doctrina de los siete cielos de los planetas no fue defendida por la gran Iglesia, aunque sí en sectas heréticas, pitagóricas y órficas, y encuentra apoyo en algunos textos del Anti-

guo Testamento. Contrapone a esta teoría cristiana la de Platón de que para el alma hay un camino que asciende a los planetas. La escalera que sube al cielo se haya ya en el Génesis (la escalera de Jacob) y también en el sueño o visión de algunas mártires cristianas de comienzos del siglo III, como vemos en las Actas de Perpetua y Felicidad, así como en la representación de este sueño en un sarcófago cristiano de La Bureba (Burgos) de mediados del siglo IV.

Celso menciona expresamente las doctrinas iranias y los misterios iniciáticos de Mitra. Sabe que hay una figura simbólica que representa dos órbitas celestes, la fija y la de los planetas y el paso del alma a través de éstas y la escalera con siete puertas, sobre la que se encuentra la octava, representadas en un mosaico de Ostia fechado en el siglo III. Las puertas están fabricadas con diferentes minerales, y están consagradas a varios dioses. El orden de los astros se indica mediante figuras simbólicas. En la teología irania el Todo se explica con ejemplos musicales. Piensa Celso que las teorías cristianas de los siete cielos derivan de las iranias y de los Cabiros, al revés de lo que pensaba el apologista Justino, que los misterios de Mitra estaban copiados de los ritos cristianos. Precisamente en la actualidad ha sido rechazada por investigadores de primera fila, como R. MacMullen, Armstrong o W. Burkert, la teoría admitida tradicionalmente del influjo de las religiones mistéricas en el cristianismo. Sería al reves.

Celso describe un diagrama de los cristianos, que debe proceder de los ofitas u otra secta cristiana o gnóstica, en el que se delineaban diez círculos separados, pero circunscritos a un punto que se corresponde quizá al alma del Todo y cuyo nombre es Leviatán. Para el autor, lo que los cristianos entienden por sigilo no se refiere probablemente al bautismo, sino a un rito de iniciación mediante el cual se aseguraba al candidato un feliz viaje, después de su muerte, a través de los cielos. Se llama padre al que impone el sigilo, al que lo recibe joven e hijo, que responde: «Yo estoy iniciado con el blanco crisma que viene del árbol de la vida.»

Los que transmiten el sigilo son siete, el mismo número de ángeles que esperan el alma. El primer grupo son los ángeles de la luz; el grupo llamado arquetes está dirigido por el Dios maldito (creador o demiurgo), que hace llover y tronar, el Dios de Moisés, creador del mundo. La razón de considerar a este Dios maldito estriba en que maldijo a la serpiente que quería enseñar al primer hombre el conocimiento del bien y el mal. Estas teorías no fueron defendidas por la gran Iglesia, sino por las sectas gnósticas. Celso las recoge sin discriminación. El escritor anticristiano vuelve al tema de los demonios, que se representan con aspecto de animales. Los hombres tomaban la forma de estos animales posiblemente mediante el uso de máscaras. Hace referencia a una serie de teorías, algunas de ellas gnósticas, como la virgen Prúnicos, que era el nombre que los valentinianos daban a la Sofía. Menciona igualmente el alma viviente, el árbol de la vida y la resurrección de la carne del árbol, que simboliza a Cristo según el apologista Justino.

Celso conoce bien las sectas gnósticas y toma de ellas algunos argumentos, ya que por su fantasía herían más fácilmente la sensibilidad de los romanos.

Magia y cristianismo

Celso acusa a los cristianos de prácticas mágicas, tan en boga en su tiempo. De tales acusaciones tuvo que defenderse Apuleyo. Comienza Celso sosteniendo que encantadores y magos invocan bajo nombres bárbaros a algunos demonios y se com-

portan como ellos, refiriéndose a diferentes divinidades, que son recurrentes. No encuentra motivos para enumerar los que han enseñado los ritos de purificación, los cantos y fórmulas capaces de arrojar el mal o extrañas señales mágicas o demoníacas; o tantos talismanes llenos de números, de piedras, de plantas, de raíces e innumerables objetos fetiche. Celso está bien informado de estas prácticas, que considera perjudiciales para la gente. Recuerda Celso una conversación mantenida con un músico egipcio sobre las artes mágicas, en la que el egipcio le aseguró que la magia tenía efecto sobre los incultos y sobre los corrompidos, pero no sobre los que se dedican a la filosofía.

Encuentra Celso absurda la doctrina cristiana sobre Satanás, que es una corrupción del pensamiento griego.

El autor se muestra muy hábil en la composición de su obra. Comienza por poner en boca de un judío las principales objeciones que el judaísmo tenía contra los cristianos, que se consideraban a sí mismos continuadores de aquel y el verdadero Israel. Los judíos los rechazaban para sostener que las doctrinas cristianas proceden de los griegos, que, por lo tanto, son superiores, aunque a veces estén desfiguradas. Encuentra aberrante oponer a Dios un adversario, que sólo se puede dar en el mundo material. El mismo Hijo de Dios sería castigado por el diablo, que haría grandes obras maravillosas y se atribuiría él mismo la gloria de Dios. Para no caer en el error es necesario creer en el temor, palabras típicas de un charlatán.

Las doctrinas que de modo introdujeron los cristianos son aquellas a que aluden los antiguos al referirse a la guerra divina. Parte Celso del pensamiento de Heráclito que «la guerra es principio común, la justicia es necesidad». Mucho más antiguo es el mito, contado por Ferecides, de la lucha de dos ejércitos al mando, respectivamente, de Cronos y de Ofión. Los vencidos serán los caídos en el bando de Ofión; los vencedores que los arrojaron poseerían el cielo.

Otro mito narra las guerras de los Titanes y los Gigantes, que se sublevaron contra los dioses. Estos combates están representados en los relieves del altar de Pérgamo, gran monumento construido por iniciativa de Eumenes II (197-159 a.C.) en honor de Zeus y de Atenea Niké entre los años 180 y 160 a.C., llamado por las Sagradas Escrituras trono de Satanás; y los egipcios de Tifón (Seth), Horus y Osiris. Homero contó hechos semejantes a los de Heráclito, de Ferecides, y a los misterios de los Titanes y de los Gigantes al recoger las palabras de Hefaistos dirigidas a Hera o las de Zeus a Hera, de los que Celso da una interpretación alegórica. De ahí la exhibición del peplo de Atenea en las fiestas panateneas, que representa un demonio que gobierna sobre los hijos de la tierra. Celso echa en cara a los cristianos que Jesús fuera castigado por el diablo.

Conceptos de Hijo de Dios, creación y creador

Estos conceptos son examinados por Celso detenidamente. El Hijo de Dios sería el mundo, por tener origen de Dios. Celso encuentra ingenua la concepción mosaica sobre la creación y el creador, que es una solemne tontería, semejante a las burlas de los poetas de la comedia antigua. Es digno de risa asignar a la creación un número determinado de días. El escritor pagano no quiere saber si el mundo es increado o incorruptible o creado e incorruptible. Recoge la teoría gnóstica y marcionita del creador diferente del Dios de los hebreos, que le da su espíritu y después se lo quita,

y otras parecidas. El enviado de Dios del que habla Celso es Cristo. Se mofó del Dios que es padre de los pecadores, de los desheredados y de los marginados. Si Dios es el creador del mundo, no se ve por qué es malo. Los días de la creación los encuentra Celso absurdo. Critica el conocimiento de Dios de los cristianos. La afirmación cristiana de que Dios es Espíritu la halla también en los estoicos. Si el Hijo de Dios es Espíritu no sería inmortal, y de ahí se deduce la imposibilidad de la resurrección. Recoge algunas teorías de Marción, que rechaza el Antiguo Testamento, que no profetizó la venida al mundo del Hijo de Dios, sino el hijo del demiurgo.

Censura el que Jesús, Hijo de Dios, no se distinguiera de los otros hombres, y le define como pequeño, feo y vulgar (Justino y Clemente de Alejandría creyeron también que Jesús era feo); juzga más propio de Dios, que insuflase en muchos cuerpos su espíritu y los repartiera por toda la tierra. Debió enviarlo desde los comienzos del mundo a los pueblos más inspirados por Dios, los caldeos, los magos, los egipcios, los persas y los indios. Dios no sabía que envió a su hijo a gentes malvadas que lo condenaron a muerte.

Las profecías sobre Jesús

Celso no concede valor alguno a las profecías hebreas para probar la divinidad de Jesús. Incorpora al texto una profecía de los oráculos de Fenicia y de Palestina, que oyó, y de la que estaba bien informado. Hay un gran número de individuos desconocidos que concurren en los templos, o fuera de ellos, gesticulando por la ciudad y los campamentos, convulsionados como si realmente diesen oráculos, echando el siguiente discurso:

> Yo soy Dios, o el Hijo del Dios o el Espíritu divino. El mundo ahora camina a la perdición, y vosotros, por vuestras injusticias, estáis desahuciados, pero yo quiero salvaros. Me veréis volver en compañía de la potencia celeste. Felices los que me veneran. Contra los otros, contra sus ciudades y sus campos lanzaré el fuego, éter, y los hombres que no conocen sus penas se arrepentirán en vano y gemirán. Los que crean en mí, yo los custodiaré por la eternidad.

Después de lanzar estas amenazas pronuncian frases ininteligibles, delirantes, completamente oscuras, cuya significado último ninguna persona, inteligente o no, puede percibir. Se trata posiblemente de un caso parecido al de Peregrino, al de los profetas cínicos y charlatanes.

Los sufrimientos de Jesús son indignos de Dios. Jesús predica todo lo contrario que Moisés en su ley.

Superioridad del paganismo

Unos párrafos dedica Celso al Paraíso y a los Campos Elíseos para afirmar que los predijeron Homero y Platón. Celso vuelve a uno de los puntos más conflictivos del paganismo, cual es la resurrección de la carne. Alude al concepto paulino de resurrección y a que los cristianos han comprendido mal la reencarnación, predicada por los órficos, por Pitágoras, por Platón y por los Druidas. Acusa a los cristianos de querer ver a Dios con los ojos del cuerpo, de oír su voz con los oídos y de tocarlo con las

manos. A Dios, según el escrito, sólo se le ve con la mente. En este punto Celso se guía por los poetas inspirados por Dios, por los sabios y por los filósofos (sobre todo, Platón). Se puede llegar a una cierta verdad por los métodos de síntesis, de análisis, y de analogía.

Celso defiende la superioridad de los héroes griegos con respecto a Jesús, así como la supremacía del pensamiento griego, con mención a Heracles, a Asclepio, Anaxarco, Epicteto y la Sibila. Incluso encuentra antecedentes en Platón de la sentencia cristiana: «Al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra.» Celso insiste en la falta de originalidad y novedad del cristianismo. Los héroes paganos fueron superiores a Jesús. Su doctrina tiene precedentes en la griega o es irracional y seguida por gente de baja condición social.

Los cristianos y la religión tradicional. Los cristianos frente al Estado

Celso defiende la religión tradicional frente a los cristianos, señalando algunas diferencias profundas, como el carecer de templos, de altares y de estatuas sagradas, al igual que los escitas, los nómadas de la Libia y los chinos. Ya Heráclito habló contra el culto a las estatuas. El autor de la Carta a los Hebreos defendió que Cristo abolió el sacerdocio y el sacrificio. Acusa a los cristianos de venerar un cadáver, de rechazar el culto a los demonios, pues el que gobierna es Dios. Asienta el criterio que todo lo que existe en el universo, sea obra de Dios, de los ángeles, de otros demonios o de los héroes, recibe su bendición de Dios. A cada función se ha puesto un ser con un poder determinado. Si obtiene de Dios el poder, debe recibir de Dios un culto. Celso admite, en contra de Jesús, que se pueda servir a dos señores o varios dioses; ello era posible en el paganismo debido al sincretismo. Condena a los cristianos, acusándolos de impiedad, por haber roto la unidad del Reino de Dios e introducir la sedición.

Fue muy frecuente la acusación de ateísmo a los cristianos, motivada por la negativa a venerar a los dioses del panteón grecorromano. Celso defiende que nadie impide que los fieles participen en las festividades públicas si los ídolos no representan nada. Ningún mal es participar de los banquetes solemnes. Si se trata de demonios, también éstos pertenecen a Dios, y se debe creer en ellos, ofreciéndoles sacrificios según lo prescrito tradicionalmente, y dirigirles plegarias porque son benévolos.

Los cristianos se abstienen de ingerir la carne de las víctimas, pero deberían de privarse de comer todo tipo de carne como hizo Pitágoras. Si los cristianos lo hacen por no ser comensales del diablo, como afirma Pablo, Celso objeta que cuando comen pan o fruta y beben vino o agua, y también cuando respiran, reciben estos dones de manos de ciertos demonios encargados de suministrar estos alimentos. Si los gobernantes de cualquier pueblo tienen la posibilidad de castigar, los demonios del aire y de la tierra pueden repartir males.

La vida retirada de los cristianos aduciendo motivos religiosos, llamaba la atención de los paganos. Cecilio Natal, en el *Octavio* de Minucio Félix, obra algo posterior a Celso, recoge el mismo pensamiento de éste. Los cristianos se abstienen de los más honestos placeres, no frecuentan los espectáculos ni las ceremonias religiosas en honor de la tríada capitolina, no intervienen en las ceremonias; están ausentes de los banquetes públicos, y aborrecen los juegos en honor de los dioses, la carne que es parte de la que ofrece a los dioses y la bebida con la que se hacen libaciones en los altares.

Los cristianos, según Celso, insultaban a las imágenes de los dioses, olvidando que los mismo se puede hacer con Jesús, cuyo padre permitió que fuera al suplicio.

Luego el autor vuelve al tema de las profecías paganas de las que está llena la tierra. Contrapone la creencia en las penas eternas con las de los misterios. Celso prefiere discutir con los que creen que el alma o la inteligencia estarán toda la eternidad con Dios, y desestima a aquellos que creen en la resurrección de los cuerpos.

Los hombres deben ser gratos a las divinidades que administran los asuntos de la tierra, como el cuerpo, que Celso, siguiendo a Platón, considera una cárcel del alma, creencia que se encuentra también en Diogneto. Celso considera absurdo no prestar culto a los demonios que presiden las actividades humanas.

El cristianismo y el emperador

El último punto que trata Celso es la obligación de los cristianos de adorar al emperador. No encuentra nada malo en jurar por la fortuna del emperador. La piedad es más completa cuando se extiende a todos los dioses. Si todos los hombres hacen lo mismo que los cristianos, el emperador quedaría solo, y los bienes de la tierra caerían en poder de los bárbaros. Celso llega a aceptar que los emperadores se conviertan uno detrás de otro. La unidad universal es utópica, y el Imperio se destruirá.

Exhortación final

Celso acaba exhortando a los cristianos a apoyar al emperador en sus empresas, a participar en los mandos de su ejército, a gobernar con él, y, si fuera necesario, hacer todo esto por la salvación de las leyes y de la religión.

En la época que Celso redacta su obra, la situación política del Imperio se vio agravada por la guerra contra los quados y marcomanos, que duraron muchos años y que, por otra parte, contribuyeron a vaciar las arcas del Imperio. Celso, por tanto, escribió su alegato anticristiano en un momento crítico para la historia del Imperio. Se muestra bien informado, huyendo de las habladurías de la plebe. Su ataque es propio de un intelectual honesto y serio. Su obra es fundamental para conocer la actitud de los judíos y de la intelectualidad pagana ante el fenómeno del cristianismo y la verdadera situación de la Iglesia.

Dión Casio

Nació en Nicea (c. 155-235) y escribió una *Historia Romana*. En el resumen del libro decimoctavo, refiriéndose a los sucesos del año 95 acaecidos al cónsul Flavio Clemente y a su esposa Domitila, ambos parientes del emperador Domiciano, relata que fueron acusados de ateísmo y de prácticas judaicas. Clemente fue condenado a muerte y su esposa enviada al destierro. Otros muchos por los mismos delitos fueron condenados a la pena capital; y en todos los casos se procedió a la expropiación de sus bienes. Eusebio *(HE* 3.18.4) recoge la misma noticia, sacándola de fuentes paganas. Posiblemente eran cristianos. En esta época no se diferenciaban aún cristianos y judíos.

Cipriano

El obispo de Cartago redactó un tratado dirigido a Demetriano, quizá un magistrado en el año 252, después de la gran derrota de Decio en el año 251 en Abrittus. El tema del tratado es defender a los cristianos de la acusación de ser la causa de todos los males que azotaban al Imperio, tema ya abordado por Tertuliano varias veces, en el *Apologeticum* 60, en *Ad nationes* 1,9, y en *Ad Scapulam* 3; por Arnobio en su *Adversus nationes*; por Lactancio en sus *Instituciones divinas*, y finalmente con mucha mayor extensión por san Agustín en *De civitate Dei*. La insistencia en refutar dicha acusación hasta el final de la Antigüedad por parte de los cristianos prueba su vigencia durante muchos siglos.

Demetriano y otros muchos, como puntualiza Cipriano, acusaban a los cristianos de las guerras y del hambre motivada por la falta de lluvia. La causa de todas estas calamidades que afligían al mundo era que los cristianos no adoraban a los dioses. Reconoce el obispo de Cartago la intensidad de la crisis profunda manifestada en la falta de lluvias; en el cambio de clima patente en la ausencia de calor en el estío y en primavera; en la baja producción de las canteras de mármol, de las minas de oro y plata, cada día más depauperadas y casi exhaustas; en la disminución del número de labradores en el campo, de marineros en el mar, de soldados en los cuarteles; en las injusticias en la aplicación de las leyes; en la desunión entre los amigos; en la decadencia de las artes y en el desenfreno de las costumbres. La crisis en la mente de Cipriano abarca la totalidad de la cultura. Es interesante apuntar que el obispo de Cartago se refiere a un cambio de clima, que se ha dado como causa de la decadencia del mundo romano y no a las invasiones bárbaras.

Cipriano sostiene que todas estas calamidades se deben a que el mundo ya ha entrado en su vejez, en primer lugar (no tiene una concepción cíclica de la historia como los paganos), y, en segundo lugar, a la idolatría de los paganos que no obedecen las verdades de Dios. Tanto para paganos como para cristianos, la causa de los males que azotaban al Imperio era de carácter religioso.

Porfirio

Un siglo escaso después del ataque de Celso contra el cristianismo, éste sufrió otro envite de mayor envergadura aún.

Los intelectuales cristianos se percataron pronto del peligro del ataque de Porfirio (232/33-305). Jerónimo le llama tonto, impío, blasfemo, insensato, impúdico, sicofante, calumniador de la Iglesia y perro rabioso contra Cristo. El juicio de Agustín (*De civ. Dei* 19,22) es más ponderado: noble filósofo, el filósofo mayor de los gentiles, el más docto de los filósofos, aunque acérrimo enemigo de los cristianos.

Fue discípulo de Plotino. Conoció de joven a Orígenes y poco después del año 270 escribió quince libros *Contra los cristianos*, que es el ataque más feroz contra el cristianismo y el más inteligente. La problemática que plantea es todavía objeto de discusión en el siglo XX. Fue el fundador de la exégesis bíblica al negar la paternidad de Moisés del Pentateuco. Su obra fue prohibida por Constantino y quemada en el siglo V por Valentiniano III y por Teodosio II. De ella se conservan sólo una centena

de fragmentos, aunque los auténticos no llegan probablemente a la mitad de ese número. Parece que fue catecúmeno.

Porfirio ataca el nacimiento original de Jesús, pues casos parecidos se documentan en todas las mitologías. Señala las contradicciones existentes entre las dos genealogías de Jesús y entre la huida a Egipto y el episodio del templo a los doce años. Denuncia las contradicciones de los evangelios, principalmente en los relatos de la pasión. Rechaza la resurrección por basarse en el testimonio de mujeres. Cristo debió aparecerse al sumo sacerdote o a Pilato. Ataca a los evangelistas por inventarse sucesos para demostrar que en la vida de Jesús se cumplen las profecías del Antiguo Testamento. Unos milagros son inventados, y otros son cuentos. Los magos también pueden resucitar a los muertos.

Censura a Pablo, a quien encuentra contradictorio y chaquetero. Su comportamiento es el de un charlatán. Pablo se opone a todo tipo de acercamiento a la filosofía griega. Pedro es un seguidor de Jesús tornadizo y pusilánime. Su comportamiento es indigno de un jefe de la comunidad cristiana. Porfirio también se hace eco de la acusación de ateísmo. Asocia a los cristianos a los epicúreos, asociación ya conocida. Ataca a Cristo por desvelar su doctrina a personas incultas. Arremete contra la eucaristía, que es peor que el banquete de Tiestes y que las comidas de los caníbales. Califica de absurda la comida de la carne y la bebida de la sangre de Cristo. Porfirio rechaza la idea de que Dios tenga un hijo. La oposición en el Evangelio de Juan entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y el error, es una deformación de la realidad. Rechaza la idea de la resurrección de la carne, que chocaba abiertamente con la idea de la inmortalidad griega. Todas estas doctrinas cristianas iban en contra del *mos maiorum*, que es el fundamento de la sociedad romana. Indican una oposición radical entre las ideas paganas y las cristianas.

Los tres errores fundamentales del cristianismo, en opinión de Porfirio, son: la doctrina cristiana de la creación, que separaba el mundo de Dios; la doctrina del fin del mundo, y las doctrinas de la encarnación y de la resurrección.

Los fragmentos de Porfirio tratan de las contradicciones del Nuevo Testamento; critican el Antiguo Testamento, las palabras y hechos de Jesús, los dogmas de la cristiandad. La escuela neoplatónica, a la que pertenecieron Porfirio y Juliano, fue anticristiana. El maestro de Porfirio, Plotino, fue hostil al cristianismo, como parece deducirse de algunos párrafos de las *Enneadas*, en opinión de A. Meredith. La *Vida de Pitágoras*, de Porfirio, y la *Vita Pytagorica*, de Jámblico, se han tenido por inspiradas en la propaganda anticristiana. Es probable que el segundo autor dependa del primero, como indica A. Meredith. Porfirio es un continuador de la obra de Celso y un precursor de Juliano.

Porfirio no muestra en sus obras la apelación al patriotismo de los cristianos, tal como hizo Celso. Tanto Plotino, como Porfirio y Jámblico, se caracterizan por la total ausencia de una filosofía de carácter político, pues el que se dedica a los asuntos de su patria está incapacitado para la sabiduría. A. Momigliano es de la opinión que el ataque de Porfirio es más débil que el de Celso.

Ataques anticristianos en el siglo IV

En el siglo IV todavía circularon panfletos anticristianos. Uno de ellos es obra de Hierocles, gobernador de Bitinia, a quien Lactancio culpa de la persecución de Diocleciano, pero hubo en estos años muchos otros, hoy perdidos. Las *Instituciones divi-*

nas de Lactancio, principal obra de este autor, redactada hacia el año 304, responde al ataque de tipo filosófico de este gobernador, que arremetió contra Pedro y Pablo, y que fue el primero en establecer una comparación entre Cristo y Apolonio de Tiana. Parece que dicha homologación no se remonta a Filóstrato, sino a los neoplatónicos. En su escrito intenta probar la falsedad de las Sagradas Escrituras. Sus críticas son familiares a Porfirio y a Juliano.

El emperador Juliano (331-363) compuso tres libros *Contra los cristianos*, quemados por sus sucesores, en la línea de las obras de Celso y de Porfirio. Son conocidos principalmente por la refutación de Cirilo de Alejandría escrita en torno al año 440. En opinión de A. Harnack el ataque de Juliano contra el cristianismo, con respecto al punto donde los dejó Porfirio, significó un gran paso hacia atrás.

Las calumnias de la plebe y de los intelectuales contra los cristianos no tuvieron efectos positivos. El cristianismo siguió avanzando hasta convertirse en la única religión del Imperio y el depositario de la cultura antigua.

Libertad religiosa

El cristianismo primitivo defendió la más absoluta libertad de religión, como hicieron Tertuliano *(Apol.* 24,6-10) a final del siglo II, en el siglo IV Lactancio, y todos los apologistas en general. Tertuliano escribe:

> Mirad bien, en efecto, de que no sea ya un crimen de impiedad el quitar a los hombres la libertad de religión y prohibirles la elección de la divinidad, o sea, de no permitirle honrar al que yo quiera honrar, forzándome a honrar al que no quiero honrar. Nadie, ni siquiera un hombre, quisiera ser honrado por el que lo hace a la fuerza.

CAPÍTULO VIII

El ataque de los escritores cristianos a la religión pagana

J. M. BLÁZQUEZ

APOLOGISTAS GRIEGOS

La religión pagana fue sometida a una crítica demoledora por los autores cristianos. Arístides de Atenas, en época del emperador Hadriano, defendió que los dioses griegos no eran tales debido a las infamias que de ellos se contaban. Justino, en su *Apología primera*, en torno al año 155, echa en cara a los paganos que se dé nombres de dioses y se coloquen en el templo «cosas sin alma y muertas, que no tienen la forma de Dios, sino que llevan los nombres y figuras de aquellos malos demonios». Aquí se encuentra ya la acusación cristiana de que los dioses son demonios. Censura el modo cómo los artistas, frecuentemente gentes corrompidas, esculpían figuras divinas. Ya Taciano en su *Discurso contra los griegos*, publicado probablemente después de la muerte de su maestro en el año 165, se mofa de la religión pagana, aduciendo que aquellos crímenes con los que se acusa a los cristianos son frecuentes entre los dioses griegos y en el culto. Se ríe Taciano de las metamorfosis de los dioses: Zeus se convierte en serpiente, Rea en árbol, las hermanas de Faetón en chopo, etc. Aduce un catálogo de esculturas que demuestran la inmoralidad de los personajes representados y los vicios de los dioses, como el fratricidio de Polinice y de Eteocles, el adulterio de Ares con Afrodita, etc.

Teófilo de Antioquía en el primer libro de *Ad Autolycum*, datado hacia el año 180, señala las contradicciones internas de la idolatría. Se venera a hombres muertos (acusación repetida por muchos autores cristianos), y se critican los vicios de los dioses: Cronos devora a sus hijos, Zeus se casa con su hermana y fue adúltero y corruptor de muchachos, Dioniso era un borracho y un loco; Apolo huyó ante Aquiles; Osiris es un dios desmembrado; Atis estaba mutilado; Adonis andaba errante; los egipcios daban culto a los animales, los griegos a las piedras y leños, y recuerda unos cuantos ejemplos.

En esta época el cristianismo carecía de imágenes, por ello ridiculizaba en el paganismo la fabricación de imágenes. En el segundo libro escribe el apologista:

> Paréceme ridículo que trabajadores de la piedra, alfareros o pintores y fundidores modelen, pinten o esculpan y fundan y fabriquen dioses, que mientras están en las manos de los artífices, no las aprecian en nada, pero cuando alguien los viene a comprar y los exponen en lo que llaman templos o en casa, entonces no sólo los adoran quienes

los compraron, sino que los mismos que los fabricaron y vendieron acuden con gran fervor y con aparatos de sacrificios y libaciones a adorarles, y los tienen por dioses.

Censura igualmente la genealogía e historia de los dioses, que primero han sido considerados hombres, que en el presente los dioses no tengan descendencia, al revés de antes, que los lugares de habitación de los dioses, como los montes Olimpo e Ida, se encuentren hoy desiertos. Los dioses deben encontrarse en todas partes. En la epístola *Ad Diognetum*, de comienzo del siglo III, se vuelve a encontrar un catálogo de los vicios de los dioses y se insiste en los temas ya expuestos por los citados autores cristianos de que los dioses han sido antes hombres, teoría que en el siglo IV expuso Evémero, al cual menciona expresamente Teófilo, y que fue después recogida por los cristianos y lanzada frecuentemente contra la religión pagana. Los autores paganos niegan la existencia de los dioses, pero al fin la admiten y afirman que han cometido acciones impías.

Apologistas latinos

Octavio da la réplica a Cecilio en el diálogo que lleva su nombre, en torno al año 200, y acusa a la religión romana de ser una mezcla de mitos y de inmorales misterios, de haber conducido a los romanos al envilecimiento de la religión (pagana) y a la impiedad de los sacrilegios, pues lo que los romanos han obtenido es el resultado de la violencia. La magnificencia de los templos es consecuencia de los botines procedentes de ciudades arrasadas.

Los apologistas atacan en la religión el origen humano de los dioses y su inmoralidad (acusaciones fácilmente demostrables), a lo que añade Minucio Félix la nueva acusación de que la grandeza del Imperio romano no se debe a sus dioses. En la línea de los apologistas está el *Protréptico* de Clemente en su ataque a la mitología griega.

Tertuliano es el apologista que dirigió un ataque más insistente y fundamentado contra la religión pagana, en su libro *Apologeticum*, a finales del siglo II. El africano niega que los dioses sean tales, pues se conocen las ciudades en las que nacieron, las regiones donde dejaron pruebas de sus obras, y los sepulcros donde se depositaron sus cenizas; e ilustra su argumento con algunos ejemplos, como el de Saturno, a quien los escritores anticuaristas califican sólo de hombre, se conoce la ciudad donde habitó y algunas obras suyas, como sus padres eran desconocidos se le suponía llegado del cielo. Los dioses son hombres convertidos en dioses. Esta transformación carece de fundamento, pues opinan los paganos que Dios necesitaba ayuda y ministros para los oficios del cielo. Las cosas necesarias de la vida no son obra de los dioses. Se premiaba también la virtud en los muertos convertidos en dioses, pero estos dioses cometieron toda clase de delitos. Los dioses son inferiores en calidad a muchos hombres, como Sócrates, Arístides, Catón, etc.

Tertuliano recoge la acusación cristiana de otros apologistas de ser los dioses simples mortales transformados en dioses, en los que sólo ve el apologista africano unas sagradas apariencias y simulacros, pero no se descubre en ellos nada de verdadera sacralidad. La materia con la que están fabricados los ídolos es deleznable. Esta acusación al culto pagano a las imágenes se repite en algún otro apologista. Tertuliano sigue añadiendo otros motivos contra la religión pagana, como que los gentiles se burlan de sus propios dioses y los desprecian, y pasa a recordar algunos casos. Empeñan, venden y desfiguran a los Lares; se coloca la imagen de Saturno en los servicios para

vaciar los excrementos, y la de Minerva adorna las bacinillas; se venden sus figuras en los mercados y se veneran el Capitolio; los sacerdotes mendigan por las tabernas portando las figuras de los dioses; se visten las estatuas divinas con ropas quitadas a los muertos y los mismos instrumentos que se usan en los funerales se usan en los ritos en los templos; y junto a dioses importantes como Juno, Ceres o Diana, se adora también a rameras. La crítica de Tertuliano a la religión pagana es demoledora, lo mismo que al culto, en el que se sacrificaba las reses de peor calidad. También denuncia el fraude sistemático de la décima parte de las ofrendas a los dioses.

Esta burla de los dioses se extiende a la obra de los poetas, que realizaban, ya desde Homero, una serie de prácticas indecentes y humillantes de sus dioses. Tertuliano cuenta unos cuantos ejemplos para sostener su tesis. Los mismo hacían los filósofos. El apologista africano aduce los ejemplos de Sócrates y de Diógenes. Cierra estos capítulos del *Apologeticum* destinados a atacar la religión pagana con otro dedicado a tratar de las indecencias que se representan en los teatros y espectáculos, que tienen a menudo por protagonistas a los dioses.

Siempre aduciendo unos cuantos ejemplos, censura a los artistas que se vistan de dioses y suplanten el papel de estos. En los anfiteatros los representantes de los dioses, o los condenados, saltan sobre los cadáveres. Frecuentemente se obligaba a algunos condenados a representar, a dar vida real, a protagonizar diversos episodios truculentos de la vida de los dioses, tales como la castración de Atis, o la muerte por abrasamiento de Hércules Eteo. Tertuliano censura también las indecencias que se realizaban en los templos, como adulterios concertados, o el ir y venir de las celestinas que se movían entre los altares. Los sacerdotes se entregaban a la lascivia, en los santuarios, revestidos de sus ornamentos sacerdotales, entre el humo del incienso.

El ataque de Tertuliano a la religión pagana es duro. Desciende a muchos pormenores no decorosos. Es mucho más extenso que los otros apologistas, que se centraban en unos puntos que se repiten con frecuencia.

Tertuliano publicó una obra parecida al *Apologeticum* el mismo año 197, que lleva el título *Ad nationes*. El segundo capítulo de dicha obra es una atroz crítica de la religión pagana y de las creencias romanas a cerca de los dioses. Prueba, basándose en el concepto de Dios, que las divinidades paganas son puras invenciones de los hombres.

Arnobio de Sicca, a finales del siglo III, en su *Adversus nationes* atacó también muy duramente a la religión pagana. Denuncia el antropomorfismo de los dioses, sus bajas pasiones, especialmente las de carácter sexual. Ridiculiza la divinización de ideas abstractas, los amores de Zeus, los mitos de Numa, de Atis y de Cibeles. Lanza un ataque demoledor contra las religiones mistéricas y sus ceremonias, contra sus templos, sus ídolos y sus sacrificios.

La obra *Instituciones divinas* de Lactancio, a comienzos del siglo IV, es un ataque a la religión pagana. Intentó de una vez por todas refutar a los enemigos del cristianismo. Comienza atacando el politeísmo, que es la causa primera del error; acepta la teoría, tantas veces expuesta en los siglos anteriores por los apologistas cristianos, de que los dioses paganos habían sido antes simples mortales.

REIVINDICACIÓN DE LA ANTIGÜEDAD DEL CRISTIANISMO

Los escritores cristianos insisten en la antigüedad de la nueva religión, más vieja que la pagana, con lo que procuraban refutar las acusaciones vertidas contra los cristianos de ir en contra del *mos maiorum*, de ser una religión reciente.

Ya Justino asentó el criterio de que Moisés vivió antes que todos los escritores griegos. Taciano en su *Discurso contra los griegos* probó la antigüedad de Moisés sobre Homero. Teófilo de Antioquía intentó demostrar que la doctrina cristiana es más antigua que todas las demás religiones; para lo cual presenta una cronología del mundo y prueba que Moisés y los profetas precedieron a los filósofos griegos. Tertuliano defiende en el *Apologeticum* que Moisés es más antiguo que Homero. Los profetas judíos más modernos son también anteriores a los primeros sabios, jurisconsultos e historiadores griegos. Clemente de Alejandría sostiene la teoría que el Antiguo Testamento es anterior a la filosofía griega y que los filósofos griegos tomaron de los profetas hebreos muchas de sus doctrinas. Llega a afirmar que incluso Platón, en las *Leyes*, imitó a Moisés.

Los intelectuales cristianos ante la cultura pagana

En el cristianismo antiguo hubo dos corrientes enfrentadas: los que rechazaban de plano la cultura y la filosofía antigua, y aquellos que la aceptaban aunque discutieran aspectos concretos.

En los dos grupos hay escritores cristianos de primera fila. Ambas corrientes coexistieron. Taciano, en su *Discurso contra los griegos*, se mofa de los filósofos griegos. Para él, Diógenes era un fanfarrón, Aristipo un disoluto, Platón un glotón, Aristóteles un adulador, Heráclito un autodidacta, Zenón se hizo famoso por su teoría de la conflagración universal; Empédocles era un charlatán; Ferécides, Pitágoras y Platón fueron célebres por sus cuentos de vieja. Más adelante de su obra arremete nuevamente contra los filósofos por su atuendo. Señala la oposición de unos filósofos con otros, como Platón a Epicuro, Aristóteles a Demócrito; e incide en la contradicción de las doctrinas de unos y otros.

Tertuliano, el verdadero padre de la literatura cristiana en latín, rechaza la aportación de la filosofía pagana al cristianismo cuando escribe:

> ¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué de común entre la Academia y la Iglesia? ¿Entre los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón, que él mismo había enseñado que es necesario buscar a Dios con sencillez de corazón. Tanto peor para los que han puesto al día un cristianismo estoico, platónico, dialéctico. No tenemos necesidad de curiosidades después de la venida de Jesucristo, ni de investigar después del evangelio. Después de creer (en Dios) no tenemos necesidad de creer en otra cosa.

Y en otro párrafo añade:

> ¿Qué parecido hay entre un filósofo y un cristiano? ¿Entre un discípulo de Grecia y un discípulo del cielo? ¿Entre el que trabaja para la gloria y el que trabaja para la vida? ¿Entre el que sólo tiene bellas palabras y el que realiza bellas acciones? ¿Entre el que edifica y el que destruye, el que corrompe la verdad y el que la restablece en su pureza, entre el ladrón y el guardián?

En estos párrafos Tertuliano rechaza la utilidad de la filosofía griega y se reafirma en la idea de que es imposible realizar un cristianismo platónico, estoico o dialéctico. Tertuliano y Taciano acusan a los filósofos de plagiarios de los libros sagrados. Sin

embargo, Tertuliano se ve forzado a admitir que algunos filósofos han pensado a veces como cristianos, como sucede con Séneca.

Ireneo de Lyon, el teólogo más importante del siglo II, tuvo contacto con los apóstoles a través de Policarpo. Fue el adalid de la Iglesia contra las sectas gnósticas. En su obra *Adversus haereses* afirma que éstas nacieron de la filosofía griega, tesis que aceptan Tertuliano e hipólito de Roma. Este último ha sido considerado el primer antipapa de la historia, aunque tal opinión es rechazada por la crítica actual.

En su exposición de las doctrinas filosóficas, Ireneo intenta probar que los cristianos herejes obtuvieron tales doctrinas desviadas de los sistemas filosóficos griegos, para lo cual primero expone las opiniones de los pensadores helenos. Compara cada herejía con sus respectivo sistema filosófico. Comienza con un resumen bastante flojo de la filosofía griega, partiendo con Tales de Mileto, utilizando fuentes secundarias y de escaso valor. Este rechazo de la filosofía arranca ya de la Carta de Pablo a los Colosenses, cuando el apóstol lucha contra una herejía de tipo gnóstico. Pablo afirma el origen demoníaco de la sabiduría humana, idea que luego tomará Tertuliano.

Teófilo de Antioquía destaca los aspectos negativos de los filósofos, en particular de los estoicos, de Epicuro, de Crisipo y de Platón, por lo que de hecho ataca a toda la filosofía.

El retórico Lactancio, en sus *Instituciones divinas,* indica que la filosofía es la segunda fuente de errores. Los sistemas filosóficos están llenos de contradicciones en cuestiones fundamentales para el hombre.

Frente a este posicionamiento antifilosófico de un sector de los intelectuales cristianos, otra corriente acepta su valor para el cristianismo.

Justino se tenía por filósofo; vistió el *pallium*, el manto de los filósofos griegos. Antes de su conversión al cristianismo recorrió varias escuelas filosóficas (estoicos, peripatéticos, pitagóricos, platónicos). Justino no halla oposición alguna entre cristianismo y filosofía. Asienta el criterio de que los que viven conforme al Verbo son cristianos, aun cuando fueran tenidos por ateos, como Sócrates, Heráclito y otros. Todo cuanto de bueno dijeron estos personajes pertenece también al acervo cristiano, y que cuanto de bueno sostuvieron los filósofos y los legisladores fue por ellos elaborado según la parte del Verbo que les cupo en suerte. Justino sostiene que los filósofos paganos llevaban en sí una semilla del *Logos* en trance de germinar, como sucedió con Heráclito, Sócrates, Musonio Rufo, que fueron verdaderos cristianos. Minucio Félix acepta esta idea de Justino y propone llamar cristianos a los filósofos de antes y filósofos a los cristianos de hoy. Con esta teoría se podía trasvasar toda la filosofía y literatura paganas al cristianismo sin problema alguno.

Orígenes (185-253) es el pensador cristiano que mejor conoce la filosofía griega, aprendida con maestros paganos. Fue discípulo de un platónico ecléctico, Ammonio Saccas, muerto en el año 242 después de enseñar filosofía durante cinquenta años, que fue también maestro de Plotino (204/205-270). Conoció a fondo las obras de Platón, de Crisipo, y las corrientes intelectuales y religiosas de su época, y también a pensadores y poetas de la cultura grecorromana. Porfirio (c. 232-305), que le trató en su juventud, escribió de él:

> Vivía como cristiano y en contra de las leyes. Por lo que hace a sus opiniones acerca de las cosas de la divinidad pensaba como griego e introducía lo griego en las fábulas extranjeras. Vivía en trato continuo con Platón y frecuentaba las obras de Numerio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de

los autores más conspicuos de los pitagóricos. También usaba los libros del estoico Queremón y de Comuto. Por ellos conoció la interpretación alegórica de los misterios griegos y la acomodó a las Escrituras judías.

Obligaba a sus alumnos a leer todos los autores, salvo aquellos que negaban la existencia de los dioses y la providencia. Sin embargo, Orígenes mantenía una postura ante la filosofía diferente de la de su maestro, Clemente, que utilizó a fondo y sin distinción en sus obras toda la filosofía y literatura paganas, como punto de apoyo del cristianismo. Para Orígenes la filosofía era sólo una preparación para el cristianismo. Orígenes se dejó influenciar demasiado por la filosofía de Platón en su vertiente teológica. Así, admitía la preexistencia de las almas, que también habían defendido Pitágoras y Empédocles. Orígenes acepta, por influencia de Platón, de que antes que existiera este mundo existían otros, y que cuando éste desaparezca, surgirán otros en número ilimitado. Su obra más importante, *De principiis*, escrita entre los años 220-230, es un manual del dogma y el primer sistema teológico cristiano. Para solucionar algunos problemas acude a la filosofía griega.

El maestro de Orígenes, Clemente de Alejandría (150-215) se percató de la necesidad que tenía el cristianismo de asimilar la filosofía griega, si quería captar la atención de los intelectuales, y en general a la cultura pagana. Demostró en sus escritos que no había oposición entre fe cristiana y filosofía. Obtiene de la filosofía popular griega pruebas contra la religión y el culto pagano, en el *Protréptico*. En el *Pedagogo* utiliza escritos de Platón y de Plutarco, de los moralistas estoicos, especialmente a C. Musonio Rufo. En su obra, que lleva por título los *Tapices (Stromata)*, estudia la relaciones del cristianismo con la filosofía griega. Defiende la filosofía contra los que le acusan de carecer de valor para el cristianismo. El criterio de Clemente es todavía más avanzado que el de Justino, pues cree que la filosofía es un don de Dios, concedido a los griegos, como la ley a los judíos. Su uso, según él, podía prestar importantes servicios al cristianismo. Clemente establece una comparación entre la filosofía griega y el Antiguo Testamento, pues ambos conocimientos preparan la venida de Cristo. Sin embargo, en el pensamiento de Clemente la filosofía griega no puede reemplazar a la revelación divina. Clemente cita a gran número de filósofos: Zenón y Crisipo, Musonio Rufo, Séneca y Epicteto, Plutarco, los filósofos presocráticos y Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro y a unos trescientos sesenta literatos.

Clemente encuentra apoyo en la literatura y filosofía paganas para explicar las prescripciones de las Sagradas Escrituras. Afirma que Homero profetiza sin saberlo, que la misma poesía está inspirada y que Píndaro y Sófocles son dos discípulos de Moisés. Con este criterio era posible trasladar toda la cultura greco-latina al cristianismo y convertir a éste en heredero de toda la cultura antigua, como en realidad sucedió. Sin este trasvase, el cristianismo habría hipotecado su futuro, pues nunca hubiera calado en la intelectualidad del momento. La importancia de Clemente, por tanto, es muy grande; pues como sostiene P. Brown, las enseñanzas que los filósofos iban dirigidas a la élite del Imperio romano, las exhortaciones filosóficas de Plutarco y de Musonio Rufo, a las clases privilegiadas, en tanto el discurso de Clemente de Alejandría, al final del siglo II, iban dirigidas deliberadamente a comerciantes y artesanos urbanos. Las exhortaciones filosóficas permitieron a Clemente presentar el cristianismo como una moral universal y arraigada en el sentimiento nuevo de la presencia de Dios y de la igualdad de todos los hombres ante su Ley. Piensa P. Brown que la rápida democratización de la contracultura elitista de los filósofos, llevada a cabo

por los líderes de la Iglesia cristiana, fue la más profunda revolución del periodo clásico tardío. En los escritos y papiros cristianos, las obras de los filósofos, ignoradas en gran medida en las ciudades, penetraron con la predicación y las especulaciones cristianas hasta formar un grueso sedimento de nociones morales, que se difundieron entre las personas humildes.

En los últimos años del siglo III, tales obras estaban ya a disposición de las principales regiones mediterráneas difundidas en las lenguas que hablaban las gentes de baja condición, el griego, el copto, el sirio y el latín. Este trasvase de ideas filosóficas paganas permitió a la Iglesia no esclerotizarse ni fosilizarse en su pensamiento, ni quedar marginada de las grandes corrientes y teorías del momento, respondiendo así a los problemas del hombre.

Sin embargo, los mismos autores cristianos que rechazaron toda filosofía y cultura paganas, eran cultos. Basta recordar a Taciano, con su catálogo de esculturas o de estudios sobre Homero, y su conocimiento de la mitología. Tertuliano era un excelente jurista, como los demuestra en varias obras suyas. En otras hizo uso generoso del pensamiento pagano, como en el *De anima*, su obra más extensa, fechada entre los años 210-213, para cuya composición tuvo presente el tratado sobre el mismo tema de Sorano de Éfeso, además de obras de Platón, Aristóteles, Heráclito y Demócrito. En el tratado *De spectaculis* se sirvió de las obras de Suetonio sobre dicho tema, y de Varrón en el *Ad nationes*.

Los cristianos cultos, como Taciano y Tertuliano, exponían la fe cristiana de tal modo que no pareciese una doctrina bárbara, para lo cual se veían obligados a utilizar términos filosóficos del acervo griego y echar mano de algunas ideas filosóficas paganas.

CAPÍTULO IX

La gnosis

ANTONIO PIÑERO

PRECISIONES DE VOCABULARIO

Con el vocablo «gnosis» suele designarse hoy, en el ámbito técnico de la historia de las religiones, un movimiento religioso sincrético que tiene sus primeras manifestaciones en el siglo I de nuestra era, y que florece con esplendor en el siglo II, en especial en aquellas versiones que se relacionen con religiones conocidas en esos dos siglos: el judaísmo y el cristianismo.

Bajo la palabra «gnosis» no nos referiremos aquí de ningún modo a los conocimientos secretos, esotéricos, que dicen impartir hoy ciertos grupos teosóficos o antroposóficos, que muestran alguna concomitancia con la gnosis de los siglos I y II de nuestra era, pero cuya base filosófica y teológica es muy distinta.

El vocablo griego «gnosis» significa «conocimiento». Es el sustantivo del verbo *gignósko,* «conocer», y está relacionado con el adjetivo *gnostikós* (gnóstico) que significa «conocedor» o «iniciado». El término «gnosticismo» es moderno; fue acuñado durante el siglo XVIII y hace referencia de un modo especial a todos los sistemas gnósticos cristianos que florecieron en los siglos II y III d.C. Sin embargo, en las diversas lenguas europeas, este vocablo puede ser equívoco, pues a veces se confunde con «gnosis».

Dentro de la historia de las ideas religiosas no existe ninguna religión antigua, que haya dejado testimonios literarios, que pueda denominarse simplemente como «gnosis». El vocablo expresa más bien un conjunto de ideas o concepciones religiosas que mantienen entre sí cierta coherencia, que suelen mostrarse juntas, y que aparecen como elementos constitutivos de ciertas religiones específicas del mundo antiguo, a las que podemos caracterizar más o menos como «gnósticas» o «gnosticisantes», según el grado de asimilación de ese conjunto de ideas.

Para definir la «gnosis» y precisar el vocabulario que utilizamos al describirla, podemos partir de dos puntos de vista complementarios, el doctrinal y el sociológico.

Según J. Montserrat, desde un punto de vista sociológico y tomando como referente a una sociedad amplia, el «gnóstico» se define sencillamente como el miembro de un grupo minoritario dentro de un conjunto más numeroso de individuos del que se distingue como poseedor de un conocimiento superior («gnosis», en sentido amplio). El gnóstico es, por tanto, en un sentido lato, el componente de un «grupo elitista de conocimiento».

Si tal conocimiento versa sobre contenidos de índole religiosa —como es lo usual—, nos encontraremos ya con un «gnóstico» tal como nos interesa en este capítulo: «miembro de un grupo elitista que posee un conocimiento religioso exclusivo» («gnosis» en sentido estricto). La «gnosis» que tales grupos dicen poseer sería «un conocimiento religioso especial reservado a esa élite». Normalmente esta «ciencia» se recibe por una revelación específica al jefe del grupo, o a través de un sistema exclusivo de normas de interpretación de ciertos libros considerados previamente como sagrados, o como una mezcla de los dos casos. En este caso —que es también lo usual— serán «gnósticos» aquellos miembros de un grupo elitista de conocimiento que se «consideran en posesión de interpretaciones superiores, exclusivas y secretas de ciertos textos sagrados».

A lo largo de la historia de las religiones es este último supuesto el que se da con mayor frecuencia. Los gnósticos suelen presentarse sociológicamente como miembros de una sociedad que posee libros sagrados, pero que son interpretados por la mayoría que compone tal sociedad en un sentido banal o superficial. Nadie, salvo ellos, los gnósticos, sabe entenderlos en su verdadera profundidad y riqueza.

Desde el punto de vista de los contenidos doctrinales, la mayoría de los investigadores llama «gnósticos» a ciertos grupos religiosos del mundo antiguo que abrazan unas determinadas ideas religiosas. En un coloquio sobre gnosis y gnosticismo celebrado en Messina en 1966 se precisó que el núcleo esencial de estas doctrinas era el siguiente: la creencia en la presencia en el hombre de una chispa o centella, que proviene del ámbito de lo divino y que en este mundo se haya sometida al destino, al nacimiento y a la muerte. Esa chispa divina debe ser despertada por la contrapartida divina del yo humano para ser finalmente reintegrada al lugar de donde procede.

Según los investigadores reunidos en Messina, aquellos grupos que abracen, como contenido central de su doctrina, estas ideas pueden considerarse «gnósticos». El uso del vocablo «gnosis» debería restringirse para significar exclusivamente el núcleo doctrinal que acabamos de delimitar, mientras que «gnosticismo» tendría que reservarse en concreto para los sistemas o sectas filosófico-religiosas, casi todas ellas cristianas o judías, de los siglos II y III d.C., que tienen ese contenido doctrinal como base y que se denominan comúnmente «gnósticos».

Fuentes para el conocimiento de la gnosis y el gnosticismo antiguos

La literatura antigua de los gnósticos se ha perdido en buena parte. Las pocas fuentes que nos han quedado se dividen en directas o indirectas.

Constituyen *fuentes directas* aquellos escritos, o fragmentos, que han llegado a nuestras manos procedentes sin intermediación ninguna de la pluma de autores gnósticos. Hoy, después de los hallazgos papirológicos de 1947 cerca de la antigua Chenoboskion, en Egipto, el grupo principal de este apartado es la llamada «Biblioteca copto-gnóstica de Nag Hammadi», con más de cuarenta breves tratados que proceden de los siglos II al IV d.C. Otras fuentes directas son otros tratados gnósticos, como Pistis Sophia, el Libro de Jehú (conservados también en copto); fragmentos de Basílides, Valentín, Heracleón, Teodoto y otros autores gnósticos transmitidos sin alteración por antiguos escritores eclesiásticos como Clemente de Alejandría y Orígenes.

Existen también otros documentos, como himnos y homilías gnósticas incluidos en obras de talante más o menos gnóstico, que pueden ser calificados de fuentes di-



Códices de Nag Hammadi.

rectas. Así las Odas de Salomón y ciertos fragmentos de los Hechos apócrifos de los Apóstoles, en especial en los de Juan, Tomás y Pedro. Por último debe considerarse como literatura gnóstica directa los escritos religioso-teológicos del Corpus Hermeticum y de los mandeos y maniqueos que se ha conservado en buena parte.

Fuentes indirectas son los resúmenes de ideas, doctrinas o sistemas gnósticos conservados en los Padres de la Iglesia, quienes tras una exposición de su contenido, intentaban refutarlas. Entre estos Padres destacan Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma (de finales del siglo II y comienzos del III), y en el siglo IV, Epifanio de Salamina. Aunque no siempre fieles a los textos que extractaban —sus reseñas deben considerarse y estimarse en cada caso, contrastándolas con las fuentes directas—, muchos de estos resúmenes contienen noticias fidedignas de los gnósticos y deben ser tenidos en cuenta.

Presupuestos basicos de la gnosis

El sentido del «conocimiento» o de la «ciencia»

La «gnosis» es ante todo un conocimiento, como hemos indicado, pero no un mero conocimiento intelectual en el sentido de una «teoría del conocimiento», sino una «ciencia» cuya intención última es contemplar y ser uno con el objeto de ese conocimiento.

El objeto del conocimiento es Dios en sí mismo o todo lo que se deriva de él. Toda «gnosis» parte de la creencia firme en la existencia de Dios, que no necesita ser demostrada. «Conocer» significaría ser y actuar, en cuanto es posible al ser humano, en el ámbito de ese objeto. Por ello, «conocer» implica la salvación de todo el mal en

el que pudiera hallarse inmerso el ser humano al que se le concede llegar a poseer ese «conocimiento».

Así entendida, la «gnosis» pertenece al esfuerzo común y básico de muchos movimientos espirituales idealistas. En general, el deseo de ese «conocimiento» nace del anhelo humano por alcanzar la unidad del conocer y del ser, del deseo de fusión del hombre con el Ser por antonomasia. En este sentido, la «gnosis» sería un comportamiento religioso elemental que traduce la sensación profunda y dolorosa que sienten muchos hombres y mujeres de la separación de dos polos, el divino y el humano, que se desearían que estuvieran unidos.

En el trasfondo de ese deseo de «conocimiento» se halla un modo o una estructura mental característica. El gnóstico considera que todo lo que existe en el universo tiene su contrapartida en el ámbito superior de la divinidad. Lo que aparece en este mundo es un reflejo, o una imagen, de lo existente en el ámbito divino superior.

Una gran parte del movimiento gnóstico considera también que las cosas y sus propiedades en este mundo, una substancia y sus accidentes, un acontecimiento y sus aspectos, una persona y sus acciones, no tienen entre sí una relación de mera funcionalidad, sino real, son «hipóstasis». El gnóstico imagina que las segundas proceden de las primeras —más elevadas— por emanación. Las cosas y sus relaciones se identifican con sus conceptos y estos últimos pueden retrotraerse hasta una fuente primitiva, que es la divinidad. En las hipóstasis que se conciben como existentes por el intelecto humano de talante gnóstico se mezclan realidades naturales o históricas o meras relaciones entre individuos o cosas, y se piensa que tales hipóstasis existen en un estado intermedio entre la espiritualidad y la materialidad.

Si el gnóstico se halla convencido de que todas las realidades del mundo presente son un reflejo de otras entidades superiores, no materiales, cuando efectúa un análisis mental del mundo en el que vive, piensa que tales conceptos y sus divisiones corresponden a conceptos y divisiones del mundo supraceleste y verdadero. Por este motivo, cuando el gnóstico especula sobre las entidades divinas, las puede describir en comparación con realidades naturales o históricas, puesto que éstas son sus reflejos. Así, puede engendrar, basándose en lo que deduce de lo que ve en el mundo, un sistema ordenado de conceptos que explique tanto la divinidad y su entorno, como la entidad o universo intermedio, que se imagina existente entre Dios y los humanos, y el mundo visible en el que vive. Se genera así un sistema especulativo articulado que es una explicación universal de la divinidad y de los primeros principios (teología/teodicea), del origen del mundo (cosmología y astrología), de los seres intermedios (pneumatología), del hombre (antropología) y del modo cómo éste debe salvarse (soteriología).

Dualismo / Monismo

La religiosidad de la gnosis y los sistemas gnósticos se caracterizan siempre por un dualismo, ya sea en los primeros principios, ya sea en el ámbito de la historia cósmica y de la antropología (en este caso, la concepción de los primeros principios puede ser absolutamente monista).

Un auténtico dualismo esencial —aunque corresponda probablemente muy bien a los orígenes más remotos de la gnosis— es bastante raro. Para algunos sistemas gnósticos, aunque pocos, existen desde los orígenes dos principios iguales y contra-

puestos, que serían la Luz y las Tinieblas, el Bien y el Mal. El Universo, y con él el hombre, proceden de un ataque —motivado por un impulso esencial— de las Tinieblas contra la Luz.

Para la mayoría de los sistemas, sin embargo, existe en los orígenes un solo principio, léase Uno, Bien, Padre, Trascendencia, etc., que por un complicado proceso engendra indirectamente el principio del Mal o mejor de la Deficiencia, o el Error a partir de cual se genera el Universo.

En algunos grupos, la pugna entre los dos principios, bueno y perverso, puede darse ya en el ámbito de lo divino. Para todos, al menos el cosmos visible y el hombre se ven gobernados por la lucha de esos dos principios, el Bien y el Mal. En general, los sistemas gnósticos piensan que la materia en la que vive el hombre y su propio cuerpo es la última escala del ser y que es mala. Este pensamiento dualista se manifiesta en la teología, la cosmología, la antropología y la soteriología.

Rasgos ideológicos generales de la «gnosis» y el «gnosticismo» antiguos

Aun a riesgo de traicionar ciertos caracteres específicos de cada movimiento gnóstico, es posible detectar ciertas ideas de fondo que se ven repetidas una y otra vez, con variaciones, en los sistemas religiosos gnósticos. He aquí los rasgos principales.

Teología / Teodicea

En el principio y en el origen de todo se halla la figura de un Dios imposible de conocer en su esencia e indefinible. Es la absoluta trascendencia. Sólo podemos «caracterizarlo» más bien por sus rasgos negativos: no necesita de nadie; está por encima incluso de lo que llamamos vida; es ilimitado; inconmensurable, más infinito que la perfección; se halla por encima de lo que llamamos divinidad; está más allá del ser e incluso de la misma unidad.

Su magna paz y soledad no es incompatible con que este Dios supremo esté de algún modo acompañado de un ser que es como una proyección de sí mismo: Silencio o Paz. Los gnósticos que se saben herederos de las especulaciones del platonismo medio sobre el Bien o Uno sostienen que este Dios, acompañado de Silencio, da origen a un segundo principio que es el Intelecto. Entre los dos principios dan origen a un tercero que se llamará Alma o Espíritu, o Sabiduría, que será —como veremos luego— el responsable de la creación.

Otros gnósticos conciben al Uno como una unión de Intelecto y Bien, y su emanación sería el «Dios hacia fuera» o Hijo, que puede proyectarse tanto hacia lo inteligible (Padre) o hacia lo sensible (lo que después de la creación será el cosmos material).

Es digno de señalar cómo de una u otra manera aparece en los sistemas gnósticos la figura de la Madre o Deidad femenina, que los expertos en historia de las religiones interpretan como un resto de antiguo politeísmo, luego purificado e intelectualizado. En unos sistemas aparece como la Compañera del Uno, Silencio (término que recalca la trascendencia de ese Uno); en otros, se muestra como el eón (entidad divina procedente del Uno) Sabiduría o el Pneuma —Espíritu (que en hebreo es femenino)—, que desempeña un papel importante en la generación del cosmos.

De un modo u otro una suerte de Trinidad —que puede describirse como Padre-Madre-Intelecto (Hijo), o bien como Padre/Madre-Hijo (Intelecto)-Tercer Eón divino— se dibuja en los sistemas gnósticos.

Las emanaciones, o en otros casos, generaciones intradivinas a las que da origen el Uno-Bien-Trascendente constituyen lo que se llama el Pleroma, o Plenitud de la divinidad. No existe unidad a la hora de expresar cómo se constituye este Pleroma. Para ciertos gnósticos, como los setianos de Nag Hammadi, la concepción de este Pleroma no supone en absoluto que las entidades divinas que en él se distinguen tengan una auténtica realidad en sí mismas (es decir, sean auténticas «hipóstasis» subsistentes), sino que son meros *modos* o *disposiciones* de la divinidad, meros *modos* de su proyección hacia fuera. En este sistema la unicidad del Dios único resulta muy clara.

En otros sistemas gnósticos, el Pleroma no consiste en disposiciones modales de la divinidad, sino que los seres divinos desarrollados o generados por el Primer Principio son auténticas sustancias o hipóstasis. En este grupo se defiende también la unicidad divina, pero es más difícil de comprender, al estilo de la Trinidad de los cristianos ortodoxos.

Como muestra de una teología gnóstica podemos presentar la de los valentinianos (siglo II) que es de las más desarrollada y puede ayudar a comprender otros sistemas. Sus rasgos generales son los siguientes:

En un principio existía sólo un Ser «perfecto, supraexistente, único, que vivía en sí mismo en alturas invisibles e innominables». Se le podría denominar Pre-Padre o Pre-Principio. Este ser vivió infinitos siglos en magna paz y soledad. Con él convivía también su Pensamiento.

En un momento determinado este Ser pensó en su pura libertad manifestarse y comunicarse hacia el exterior. En unión con su propio pensamiento, su deseo de comunicarse engendró por emanación una primera emisión de una entidad divina: el Unigénito. Junto con él, y como compañera suya, el Ser supratrascendente emitió también a Verdad. Estos cuatro principios divinos constituyen lo que se llama la tétrada primordial (Pre-Padre, Pensamiento/ Unigénito, Verdad). Expresado en lenguaje no mítico, este desdoblamiento del Pre-Padre significa simplemente que en un momento determinado ese Ser supratrascendente desea manifestarse, estableciendo por voluntad propia un ámbito divino más amplio al que comunicarse y un principio y origen del Universo, es decir, algo exterior a sí mismo.

El Unigénito, al comprender que lo que desea el Pre-Padre es mostrarse hacia fuera, y al ver en su compañera Verdad (los gnósticos proceden normalmente por parejas, o «conyugios»: ¡la generación sexual de la tierra es reflejo de lo celeste!) la totalidad de esa comunicación divina, emite con ella una nueva pareja de entidades («eones») divinos. En el sistema valentiniano se llaman Logos y Vida. En otros, de otra manera. Logos y Vida emiten, a su vez, otra pareja (en el sistema valentiniano: Hombre e Iglesia). Todos juntos forman la Ogdóada, es decir, el primer desdoblamiento de la divinidad (Tétrada) y su inmediata proyección (segunda Tétrada) hacen ocho eones = la Ogdóada. Después, Logos y Vida emiten otros diez eones; y Hombre e Iglesia, por su parte, emiten otros doce. En total treinta eones. Este número de entidades o manifestaciones divinas forman lo que se llama el Pleroma o conjunto total de la divinidad con su proyección hacia el exterior, pero dentro de lo divino. En otros sistemas los eones divinos son prácticamente infinitos, constituyendo múltiples jerarquías en el ámbito de lo celeste. Y siendo el Pre-Padre tan infinito, sus proyecciones hacia el exterior pueden ser también una «sucesión infinita de infinitos cu-

Página de un códex de Nag Hammadi.

yas imágenes se multiplican como reflejos repetidos en una sucesión de espejos» (J. Doresse).

Todo esto ocurre antes del Tiempo. En la formación del Pleroma hay que distinguir dos momentos: en un primer estadio el Pleroma de los eones es formado en cuanto a su sustancia o ser. En un segundo momento es formado en cuanto a la gnosis o conocimiento. Es decir, el Pre-Padre, por medio de la pareja de eones Cristo-Espíritu Santo, comunica a esos eones, ya formados sustancialmente, el pleno conocimiento de sí mismo sólo en un momento posterior, gracias a lo cual comienzan a ser plenamente «divinos». Esta duplicidad de momentos puede resultar extraña, pero tiene un fundamento: de este modo el Pre-Padre indica que la gnosis es pura gracia, y que sólo ella, el conocimiento, otorga a un ser, por muy divino que sea, su plenitud sustancial.

De este modo, con la constitución del Pleroma se logra lo que el Pre-Padre pretendía: comenzar a comunicarse hacia el exterior.

Es importante señalar en esta teología la aparición de un eón Hombre (en otros sistemas, como el barbelo-gnóstico, aparece este eón formando la tríada primordial: Padre-Pensamiento [«Barbelo»]-Hijo [Hombre]) que es el modelo sobre el que, más tarde será creado y confirmado el ser humano terreno.

Cosmología

La especulación gnóstica sobre los primeros principios está orientada también a explicar el nacimiento del cosmos y el origen del mal.

Todos los sistemas gnósticos unen de algún modo el origen del cosmos, de la materia y del mal con un proceso de «degradación» dentro de la divinidad que implicará a fin de cuentas el nacimiento del universo, pero cada uno lo explica a su manera por medio de diversos mitos. Sigamos con el ejemplo del mito valentiniano, para luego abstraer de él la enseñanza teórica que comporta.

Entre los dos momentos que más arriba hemos distinguido en el Pleroma (la formación de los eones según la sustancia y según el conocimiento), uno de esos entes divinos, llamado Sabiduría, o también Logos, pretende llegar *antes de tiempo* al conocimiento del Padre. Es éste un deseo que, ordenado de acuerdo con la voluntad del Pre-Padre, sería recto; pero formulado antes de su justo momento, deja de ser correcto para convertirse en una pasión.

Pero no podemos dejar de considerar que esta pasión, aunque imperfecta, es divina; afecta a una entidad divina, por lo que no puede quedar inefectiva. Tal pasión provoca la caída, o «pecado», del eón Sabiduría. Este misterioso lapso tuvo una doble dimensión: teológica y cosmológica. Teológicamente representa el pecado por excelencia, el paradigma de todo pecado, que exigirá la necesidad de un Salvador. Con ello se inicia un proceso de salvación —que más tarde se repetirá en este mundo, fuera del ámbito de lo divino—, en realidad querido, o permitido, por el Pre-Padre. Cosmológicamente, ese «pecado» de la Sabiduría significará el principio de la materia, del universo todo y es también el origen del mal, que radica en último término en la materia.

En efecto, de la pasión de este eón surgirá una especie de sustancia informe y espesa, de la que irá brotando, escalonadamente, todo el universo material. Veamos cómo.

Según la mayoría de los gnósticos, Sabiduría se arrepiente tras su lapso. Para que el Pleroma de todos los eones no sufra conmoción alguna por estos acontecimientos, el Pre-Padre, por medio de Unigénito, emite un eón nuevo, llamado *Límite*, que separa a la Sabiduría arrepentida del fruto de su pasión, esa sustancia espesa e informe, antes mencionada, que es como su hija. Queda así constituida una doble Sabiduría: una, superior, arrepentida, que vuelve al Pleroma; otra, la Sabiduría inferior, hija de la anterior, amorfa, que queda fuera del Pleroma, separada por el eón Límite.

Esta entidad, *Límite*, es verdaderamente curiosa y muy importante en el sistema valentiniano, porque es como una valla que hace de separadora entre el ámbito inferior (la materia inteligible y luego el universo material, como enseguida veremos) y el superior, divino o pleromático. Este «Límite» será también el modelo de la futura cruz redentora en el gnosticismo cristiano. Como línea transversal será copiada luego en imagen por la cruz que redimirá a los hombres y separará a los gnósticos, salvados, y a los no gnósticos, condenados. El *Límite*, por su parte, actuará como «crucificador» de la Sabiduría. En efecto, ésta queda «crucificada» o «extendida» en dos partes: la de arriba, redimida, como hemos indicado, integrada en el Pleroma; la de abajo, o Sabiduría inferior, fuera del Pleroma e impedida de entrar en él por *Límite*, quedará como agente divino en el exterior y dará origen definitivo a la materia.

El proceso completo se explica así: la Sabiduría inferior, informe, es en primer lugar conformada más bellamente —es decir, formada en cuanto a su sustancia— por medio del eón Cristo/Logos. Pero éste, terminada su obra, se retira al Pleroma. Queda entonces Sabiduría inferior ya formada y capaz de entender al Padre, pero al mismo tiempo vacía de Cristo/Logos que la había dejado. Se lanza entonces Sabiduría inferior en busca de esa luz que la había abandonado (en el fondo buscaba la luz del Pre-Padre), pero no puede alcanzarla a causa del impedimento de Límite.

Al no poder rebasar éste, por seguir entrelazada con su pasión y al quedar abandonada en el exterior del Pleroma, cayó Sabiduría en toda clase de pasión, multiforme y variada, incluida la conversión. De estas pasiones (¡también divinas!) nace la primera materia, primordial e inteligible, no sensible.

De su conversión tiene origen el llamado Demiurgo, del que enseguida nos ocuparemos. Las demás cosas nacieron de su temor y su tristeza. De las lágrimas de Sabiduría provino toda la sustancia húmeda; de su risa, la sabiduría luminosa; de su tristeza y de su estupor, los elementos corporales del mundo.

Esta materia creada por Sabiduría no es la materia sensible que nosotros percibimos, sino una primigenia e incorporal. El mundo visible será creado posteriormente por Sabiduría de modo indirecto, gracias al Demiurgo.

Este personaje es descrito de diversas maneras, pero en todos los sistemas gnósticos es una especie de ser divino, un dios inferior e ignorante de que por encima de él se halla el verdadero Dios. Esta entidad, engendro de Sabiduría, tiene por misión plasmar el mundo por deseo indirecto del Pre-Padre a partir de la sustancia de su madre Sabiduría, aunque sin saber con toda exactitud lo que hace. En unos grupos gnósticos judeo-cristianos, el Demiurgo es un ser malo y perverso; en otros, simplemente orgulloso y necio; en todos, este Demiurgo es Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento, a quien los judíos creen equivocadamente Dios supremo, por haber creado el universo y porque lo dice —ignorantemente— él mismo. En todos, el Demiurgo es un producto de Sabiduría; es, por tanto, un ser divino, aunque inferior. Los gnósticos se dividen a la hora de precisar la substancia de la que está formado el Demiurgo. Pra la mayoría, esta entidad divina intermedia posee sólo substancia psíquica (infra), inter-

media; carece de la substancia superior o pneumática, aunque sea «hijo» de Sabiduría; para otros, tiene dentro de sí una «chispa» o centella divina que procede de la sustancia de su madre, aunque luego la pierde al crear al hombre, como veremos.

La función del Demiurgo en el gnosticismo es hacer de eslabón en la escala descendente de los seres entre la materia inteligible, producida por Sabiduría, y la materia corporal y sensible tal como la vemos en el universo. En el fondo sirve para alejar al Pre-Padre de la creación del universo y, a la vez, para indicar —como ser divino que es— que la materia procede en último término de la divinidad. Con la existencia de la materia nace también la Deficiencia, la oposición al Pre-Padre y, en último término, el Mal. El Demiurgo toma las formas incorporales de las cosa que existen en Sabiduría como «razones seminales» engendrando así el cosmos. En este paso todos los gnósticos cristianos aprovechan e interpretan a su modo, con categorías platónicas, el relato del Génesis.

En este momento —con la creación— tenemos en juego la existencia de tres sustancias que luego desempeñarán un papel muy importante en la soteriología: la sustancia espiritual, «pneumática» o divina (ésta se halla propiamente sólo dentro del Pleroma), y fuera de él en Sabiduría que, al fin y al cabo, es un ente divino, y —posteriormente— en el «espíritu» o parte superior del ser humano. En segundo lugar tenemos la sustancia «psíquica»; ésta es la engendrada por la Sabiduría inferior; es la propia del Demiurgo (supra) y de algunos ámbitos de la materia, por ejemplo, el principio vital, o alma del hombre; y en tercer lugar tenemos la sustancia puramente material, representada por la materia toda del cosmos, los animales y el cuerpo del hombre, creados todos por el Demiurgo a partir de la materia inteligible o psíquica.

De un modo abstracto, el mito viene a decir lo siguiente en los sistemas gnósticos más desarrollados: El Uno-Bien-Trascendente no interviene de modo directo en la creación del mundo. Está demasiado alejado como para actuar «personalmente», y tampoco hubiera convenido, ya que la materia es una entidad degradada, que ocupa un puesto demasiado bajo en la escala del ser. El principio *mediato* de la creación del cosmos (en términos aristotélicos: la *causa formal)* es el Intelecto divino en el que se hallan las ideas, modelos o principios que servirán para crear en concreto el cosmos.

La acción del Intelecto tampoco se ejercita directamente sobre la materia (tampoco hubiera sido conveniente), sino sobre otro eón divino, la Sabiduría (que corresponde en los sistemas platónicos al Alma del mundo), que recibe del Intelecto las formas del cosmos. A su vez, la Sabiduría (más tarde en los gnósticos cristianos equiparada al Espíritu Santo) transmite esas formas intelectuales a su engendro, el Demiurgo, la inmediata y verdadera *causa eficiente* del universo.

Este agente intermedio, de cualquier modo, crea el universo limitándose a operar sobre una materia inteligible previamente existente (producida por la pasión de Sabiduría) con unas formas recibidas del Intelecto divino. El Demiurgo actúa solo conformando las formas o modelos superiores intelectuales en la materia inteligible primera, y luego es ayudado por ángeles, o arcontes, que a partir de ésta operan (y estarán a cargo de ella) la materia inferior (plasmada según las formas superiores de la primera materia), que es la que realmente vemos en el universo.

Los sistemas gnósticos cristianos rechazan en principio la existencia eterna de la materia y admiten una creación divina a partir de la nada, conforme al dogma judío expresado claramente en el Génesis. Ahora bien, temporalmente, la creación de la materia por el lapso de Sabiduría es prácticamente eterno, pues tuvo lugar en el borde del Pleroma, al inicio de los tiempos, o mejor, cuando aún no había propiamente

tiempo. De este modo se conjuga el dogma judío de la creación a partir de la nada con la noción filosófica de la (casi) eternidad de la materia.

A través de la cosmología gnóstica es fácil percibir cómo la gnosis presenta en realidad una interpretación monística de los tres principios metafísicos: Dios, formas y materia. Es decir, la divinidad, el mundo intermedio (donde se hallan los ideas-formas que sirven de imagen celeste para la plasmación de las formas mundanas) y la materia, tanto inteligible como crasa o visible, constituyen una cadena ininterrumpida del ser; todo procede de una misma y única fuente, el Sumo Trascendente, por emanación-degradación. La materia (y con ella la esencia del Mal) ocupa el último lugar en la escala de los seres y es como un aborto de un ser divino.

De esta cosmología se deducen algunas consecuencias importantísima para la antropología, la ética y la soteriología: a) existe una radical separación entre el mundo superior/espiritual (el *Pleroma)* y el mundo inferior material (el *kénoma)*; b) la materia es degradación, el último escalón del ser, aunque proceda de Dios en último término; la materia primigenia, e incorpórea, es el fruto de un «pecado» o falta de un ser divino; c) el mal está incluido ínsitamente dentro de la deficiencia que fue la «pasión» de Sabiduría. El universo que vemos, material, creado por el Demiurgo es fundamentalmente perverso. El cuerpo del hombre, material, es la prisión del espíritu; d) existe un espacio intermedio, la Ogdóada inferior = mundo planetario, o lugar del Demiurgo, de sus ángeles/arcontes y de las almas justas, que participa en cierto modo del mundo superior y del inferior. Ahora bien, este espacio desempeña un papel secundario en la soteriología.

Los gnósticos, salvo el hermetismo, apenas si se interesan por el Universo, ya que lo material les trae sin cuidado. La imagen del cosmos de los gnósticos se acomoda a la que existía en su época en ambientes filosóficos popularizados y es una herencia de especulaciones astrológicas de la antigua Babilonia y Persia. No hay una imagen unitaria, pero en líneas generales puede decirse, sin traicionar demasiado a los diferentes sistemas, que la tierra se concibe como un disco plano al que cubren por encima siete semicírculos, más un octavo. El último, la Ogdóada, es el ámbito y reino del Demiurgo, también llamado en diversos sistemas Yaldabaot. Éste —que ha creado el universo todo por medio de sus ángeles o «arcontes», jefes— ha dejado a sus subordinados que reinen en los círculos inferiores, que son siete. Éste es el reino de los siete planetas y de los siete espíritus que los gobiernan (en algunos sistemas se añade el círculo de las estrellas fijas o Zodíaco, también gobernado por los arcontes del Demiurgo). Estos espíritus no son buenos en principio para el hombre, pues —como veremos— intentan controlarlo en pro de sus perversas intenciones. El rígido gobierno del mundo de estos siete círculos es lo que constituye el Hado (gr. *heimarmene),* que todo lo domina de tejas abajo. El hombre intentará librarse de este pesado yugo por medio de la gnosis, pero también por la astrología o el recurso a la magia.

Antropología

Aunque ya hemos indicado algunos aspectos que afectan a la creación del hombre y su destino, vamos a detenernos ahora con un poco más de calma en la creación del ser humano. Nos será más sencillo fijarnos primero en el mito tal como lo presentan los valentinianos y luego presentar las consecuencias abstractas de la narración.

Habíamos dejado el relato mítico en el momento en el que constatábamos la existencia de tres sustancias, la pneumática, la psíquica y la material, que existen previamente a la modelación del cosmos por el Demiurgo y sus ángeles arcontes.

La creación del ser humano es efectuada también por el Demiurgo asistido por esa serie de ángeles ayudantes creados previamente por él, y que se hallan a cargo del mundo planetario. En la mayoría de los sistemas, la creación del hombre tiene lugar porque el Pre-Padre, o uno de los eones superiores, en un momento dado envía a los ángeles del Demiurgo y a éste mismo la imagen del Hombre celeste (recordemos que es un eón) que se refleja en las aguas inferiores. Maravillados por esa visión, el Demiurgo y sus ángeles deciden crear un hombre reproduciendo esa imagen celeste en la materia. Crean así al primer ser humano, Adán, *a imagen* del Dios supremo (por el espíritu/pneuma), y *a semejanza* del dios secundario, o Demiurgo (por la materia psíquica). Esta imagen yacía sin vida, ya que no eran capaces —los arcontes, sus ángeles ayudantes— de insuflarle la vida. Según otros sistemas, el ser humano serpenteaba por la tierra sin lograr alzarse, ya que tenía alma pero carecía aún de espíritu.

Sabiduría superior, apiadada de su serpenteo, quiso dotar a esa imagen de Dios del elemento superior que es el espíritu, con el cual alcanzaría ser auténticamente imagen del Padre y la plenitud de vida. Para ello se valió de una artimaña: aconsejó al Demiurgo que él mismo insuflara su hálito en este ser recién creado. Al hacerlo le transmitió sin saberlo el espíritu divino, que él tenía oculto dentro de sí, recibido de su madre, Sabiduría. A la vez, al insuflar, queda el Demiurgo desprovisto, vaciado de ese espíritu divino. En ese aspecto, el Creador es inferior al ser humano, que *sí se halla provisto del espíritu divino.*

El Demiurgo y sus ángeles quedan, según la mayoría de los sistemas, envidiosos del hombre porque, aunque ha sido creado a través suyo, existe a imagen del Dios supremo y posee una parte del espíritu divino que ellos no tienen. La envidia se tornará de inmediato en enemistad y procurará por todos los medios que ese espíritu en el hombre sea inoperante.

Para hacer que esa «chispa» o «centella» divina no les toque en parte a algunos humanos, o se vaya difuminando entre más y más poseedores y quede definitivamente encerrada en la materia y, consecuentemente, nunca aspire a volver al Pre-Padre y al Pleroma (de donde procede en último término, con lo que el hombre se haría aún más superior al Demiurgo), éste crea a Eva y con ella el deseo sexual y la procreación.

La humanidad se irá multiplicando, se irán creando con el tiempo más hombres a quienes no llega esa centella divina o la tienen cada vez más disminuida, o prisionera. La mayoría de los humanos se irá olvidando, adormecidos por la materia, de que portan en sí esa «centella».

Pero la humanidad no es toda exactamente igual. Aunque en muchos textos gnósticos no se explica exactamente el proceso, de entre los hombres que se van creando por generación carnal se producen tres clases. Hay una, puramente material, los llamados «hílicos», que no reciben ninguna insuflación del Demiurgo, y por ello ninguna parte de esa chispa divina. Hay una segunda que absorbe una semiinsuflación, es decir, recibe del Demiurgo el hálito de su propia y única sustancia, llamada «psíquica» o anímica. Y hay, finalmente, una tercera clase que recoge tanto la insuflación psíquica como la pneumática o espiritual.

Lo que nos interesa recalcar de este mito es fundamentalmente lo siguiente:

1. El ser humano, completo, está compuesto de tres partes. La material, el cuerpo; la anímica o vital, responsable del movimiento y de las funciones vitales; y la es-

piritual, divina, independiente de la materia, aherrojada en el cuerpo. Ésta es como una chispa, una centella de lo divino que ha descendido hasta la materia.

2. El desgraciado proceso por el que esa chispa divina se ve aherrojada en la materia (cuerpo) explica la situación actual del ser humano. Pero el yo verdadero es éste, el espíritu, la chispa o centella, que no tiene su patria aquí, en la materia, sino en la divinidad.

3. No sólo hay una distinción entre alma y cuerpo, sino entre alma superior (el espíritu: objeto de la salvación) y el alma inferior, o alma simplemente (objeto de la salvación intermedia cabe el Demiurgo).

Soteriología y prácticas de vida

Todo el sistema gnóstico se halla orientado en último término a la soteriología, a la salvación, al rescate de esa chispa divina inmersa desgraciadamente en la materia. La divinidad es la primera interesada en que el espíritu retorne al lugar de donde procede. Por ello, apiadada, envía al mundo el Salvador, cuya modelo en el Pleroma es la salvación de la Sabiduría lapsa por el eón Salvador. Este proceso se repite en la tierra. Veamos primero el mito.

Cuando llegue el culmen de la historia mundana, el Salvador descenderá desde el Pleroma, atravesará las distintas esferas de los cielos que circundan la tierra, sin que los arcontes del Demiurgo (sus ángeles) que las gobiernan lo conozcan y puedan impedirle o molestarle en su descenso. El Salvador llegará a la tierra con la misión primordial de recordar a los hombres espirituales que tienen dentro de sí una centella divina, que deben sacudirse su letargo, la amnesia de su origen y hacer todo lo posible para retornar al lugar de donde esa chispa procede. El modo de sacudir su adormecimiento es la revelación de la gnosis o el conocimiento verdadero.

El Salvador —o Cristo, en los sistemas gnósticos cristianos— es un ser puramente espiritual y divino. Pero para desempeñar su misión en la tierra se introduce en el cuerpo de un ser humano especial, que es Jesús de Nazaret, nacido de una virgen. Este Jesús tiene un cuerpo de apariencia normal, pero en realidad es puramente psíquico, material sí, pero incorporal.

No hay ni puede haber en los sistemas gnósticos una encarnación verdadera, ya que lo divino de ningún modo puede mezclarse con lo material. El cuerpo de este Jesús es meramente apariencial. El momento de esa penetración del eón Salvador/Cristo —en figura de Espíritu Santo o de voz divina— en el cuerpo de Jesús es la teofanía del Bautismo. Durante su vida terrena ese Jesús predicará la verdadera gnosis, que consiste exclusivamente en hacer caer en la cuenta a los hombres espirituales de dónde vienen, quiénes son y hacia dónde deben ir, incitándolos a que se despojen de su vestidura carnal para revestirse de la espiritual.

Como el Salvador arrancará al hombre, en último término, del poder del Demiurgo y sus ángeles, éste, irritado, intentará provocar su muerte por medio de los judíos. Pero en realidad, a la hora de la crucifixión, el eón Salvador abandonará a Jesús y volverá al Pleroma. El único que permanecerá en la cruz será el Jesús psíquico, que en realidad tampoco padecerá, ya que su cuerpo es especial, como hemos indicado. Así quedan burlados los poderes de este mundo y terminado el proceso de la redención.

Toda la vida del gnóstico consistirá en profundizar en esa sabiduría (gnosis) que ha venido a traer el Salvador. Todo su anhelo radicará en escaparse cuanto antes de

esta vestidura carnal, y lograr que su parte superior, el espíritu, retorne al Pleroma para gozar allí de descanso y felicidad eternos.

La división de la humanidad en las tres clases que antes mencionamos tendrá su importancia a la hora de la venida del Salvador. Los de la clase puramente material (los hílicos, del griego *hyle*, «materia»: asimilada con los paganos) no son capaces de ninguna salvación. Los de la segunda clase, la de los psíquicos (del griego *psyché*, «alma», asimilada a los cristianos vulgares afectos a la Gran Iglesia), si prestan atención a los preceptos del Salvador y llevan una vida recta, obtendrán una salvación intermedia: a su muerte se despojarán de la materia y sus almas ascenderán al llamado cielo de la Ogdóada inferior, es decir a la región superior del universo —separada del Pleroma por Límite— y llevarán allí junto con el Demiurgo y sus ángeles buenos una vida bienaventurada.

Los de la tercera clase, la de los hombres que poseen la centella divina, los espirituales o pneumáticos, los gnósticos verdaderos, recibirán la salvación completa con tal que, gracias al Salvador, caigan en la cuenta que tienen esa «chispa» divina y reciban la *gnosis* conociéndose a sí mismos, su procedencia y su destino. Tras la muerte, su cuerpo carnal perecerá con la materia; su alma ascenderá junto con el resto de las almas de los hombres psíquicos cabe el Demiurgo y será allí feliz también. Su parte superior, el espíritu, traspasará el Límite, y uniéndose a su contrapartida celeste, es decir, a su espíritu gemelo superior que le aguarda en el Pleroma, descansará allí, haciéndose uno con la divinidad a la que entonará himnos de alabanza y gloria por siempre jamás.

En síntesis: la soteriología recoge los puntos más importantes de la cosmología y antropología que pueden resumirse en cuatro principios:

1. La parte mejor y más auténtica del ser humano es el espíritu. Es como una centella divina, consustancial con la divinidad, de la que procede.

2. Por un complicado, necesario y desgraciado proceso, esa chispa divina está prisionera en la materia, es decir, en el cuerpo del hombre y en este mundo material.

3. La chispa divina debe retornar allí de donde procede. Esta vuelta constituye la salvación.

4. Un ser divino desciende del ámbito superior; con su revelación recuerda al hombre que posee esa centella; le ilumina y le instruye sobre el modo de hacerla retornar al ámbito del que procede.

La práctica de la salvación se concretará en la mayoría de los sistemas gnósticos en un modo de vida que permita al ser humano hacer que su espíritu se libere de la materia. En términos generales puede decirse que la actitud del gnóstico que ha recibido la revelación de su origen y de su fin último se reduce a dos posturas antitéticas: o bien introduce en su modo de vida una renuncia, ya desde el momento de su iluminación, a todo lo que sea corpóreo o material, es decir, se decide por un modo de vida *ascético*, o bien considera que el espíritu no es afectado de ningún modo por lo que haga la materia y lleva una vida mundana del todo *libertina*.

Lo normal en los sistemas gnósticos es la primera postura. Reina en la gnosis por lo general el más crudo ascetismo, se condena la sexualidad, el matrimonio y la procreación, se prescinde de otorgar al cuerpo aquello de lo que necesita. En un palabra, se procede a llevar la vida más rigurosa y apartada del mundo. Consecuentemente, el gnóstico se olvidará de los negocios, de la participación en la vida ciudadana y política, y concentrará todas sus energías en prepararse para el momento dispuesto por la divinidad para que, liberado de la cárcel del cuerpo, el espíritu retorne al Pleroma.

La postura libertina se dio muy escasamente entre los gnósticos. Los Padres de la Iglesia, sin embargo, señalan su existencia en algunos grupos, de los que critican —con grandes dosis de exageración— sus excesos, sobre todo sexuales. De los llamados *ofitas,* cuenta Epifanio *(Panarion* 26,4,3-8) por ejemplo, que se dedicaban al intercambio sexual libre en sus actos litúrgicos y que con el semen masculino en las manos, hombres y mujeres alzaban sus plegarias a Dios, de quien procede la vida verdadera. Ireneo *(Contra las Herejías,* 1,13, 3ss) dice del maestro gnóstico Marcos que seducía a muchas mujeres a las que prometía que iba a convertir en profetisas, y que éstas le pagaban con el don de su cuerpo los favores espirituales.

Pero estos casos de libertinaje son los menos, y si hubiera habido un auténtico libertinismo entre los gnósticos, los Padres de la Iglesia le hubieran otorgado más espacio en sus refutaciones.

Escatología

La escatología se halla íntimamente ligada a la soteriología, por lo que no es necesario repetir algunos conceptos. Hemos indicado ya cómo se salvan las diversas clases de hombres o qué ocurre de modo general con las distintas partes del hombre gnósticos cuando éste muere. Nos interesa centrarnos ahora en el ascenso al mundo celeste del espíritu del gnóstico después de su muerte.

Este ascenso se concibe como un viaje del espíritu (a veces denominado «alma») a través de las esferas planetarias. Como sus arcontes, o jefes, son enemigos del gnóstico y no desean verse privados de su presa, se encargarán de poner las mayores dificultades al espíritu que asciende. Para defenderse, el gnóstico puede acceder a ciertos ritos y fórmulas mágicas que son como la llave para librarse de tales enemigos. Normalmente son conjuros que contienen el nombre secreto del arconte en cuestión, o el de sus delegados, o frases más amplias que al pronunciarse desarman toda resistencia de los adversarios, o son signos simbólicos que han de ejecutarse para conseguir el mismo propósito. En algunos sistemas, como el mandeo, se cree en la existencia de estaciones supramundanas, controladas por los arcontes, en los que el espíritu debe detenerse necesariamente y ser purificado antes de ir ascendiendo al Cielo progresivamente.

La resurrección de los cuerpos es impensable en un sistema gnóstico verdadero; no puede existir en realidad, porque el alma y el espíritu son inmortales, y el cuerpo es pura materia, por lo tanto, no apto para resucitar. Algunos gnósticos cristianos, para acomodarse externamente a la ortodoxia de la Gran Iglesia, aceptan una especie de resurrección del cuerpo, el cual se transforma en un suerte de adminículo espiritual que acompaña al espíritu hasta el Pleroma. La «resurrección» del pneumático se efectúa en dos partes. La primera cuando, en este mundo, recibe y acepta la llamada o iluminación divina. En ese momento, al iniciar el proceso consciente de desembarazarse de la materia, por consiguiente también de su propio cuerpo, puede decirse que ha resucitado. La segunda sucede cuando después de la muerte, el espíritu entra en el Pleroma y se une a su contrapartida celeste que le espera allí.

El universo, el mundo material, el cosmos, no tiene ningún futuro para el gnóstico. Una vez que el último de los elegidos haya entrado en el Pleroma, se completa el ciclo de retorno a la patria del elemento divino en el hombre. Entonces la existencia de la materia no tiene sentido y será definitivamente destruida. En ese momento se

retornará a una posición del Pleroma anterior al lapso del Eón celeste que con su pasión provocó la generación de la materia. Se produce entonces lo que los gnósticos llaman la «restauración» (gr. *apokatástasis).* Los ángeles malos del Demiurgo serán también destruidos, junto con él, o bien se produce una suerte de rehabilitación del Demiurgo, como ya hemos indicado, que seguirá viviendo en la Ogdóada, junto con sus arcontes, también rehabilitados.

Comunidad y culto

De los aspectos sociales de los grupos gnósticos sabemos realmente muy poco, porque nuestras fuentes de información, tanto directas como indirectas, se han ocupado sobre todo de los rasgos ideológicos. Sólo detalles de pasada o dispersos, en especial referentes a grupos gnósticos cristianos, nos permiten formarnos una idea de cómo eran las comunidades gnósticas y su culto.

De acuerdo con el presumible origen de la gnosis —de lo que luego hablaremos— la práctica comunitaria de los gnósticos (cristianos) es similar a la de la Gran Iglesia, con el añadido de algunos rasgos similares a los de las religiones mistéricas.

Un grupo gnóstico comienza casi siempre por una revelación divina a una personalidad religiosa sobresaliente, la cual, un vez iniciada, transmite al resto de sus seguidores la sabiduría revelada, que suele comprender los capítulos anteriormente expuestos en sus líneas más generales. En una comunidad gnóstica suele darse una estricta división entre los conocimientos exotéricos (externos, no sustancial, accesible a los de fuera) y los esotéricos (internos, sustanciales, no accesibles a los de fuera). El conjunto de iniciados pueden formar una «iglesia», pero, en general, los gnósticos cristianos aceptan la existencia de una iglesia común, oficial, y se autoconsideran como un grupo de selectos dentro de la Gran Iglesia.

Apenas sabemos nada de la composición sociológica de las comunidades gnósticas, ya que los grupos se gobernaban por la disciplina del arcano (silencio frente a los externos). Probablemente existió entre los iniciados una división simple entre «inexpertos» (lat. *inexpertiores),* es decir, aquellos que no han recibido la plenitud de la revelación, y los «perfectos» (lat. *perfecti),* que sí la han recibido. Normalmente los gnósticos eran gente ilustrada, y no debían de pertenecer a las clases más bajas, sino a las medias y superiores del mundo antiguo. Se deduce este extremo del hecho de que la mayoría de las confesiones gnósticas basan su doctrina en difíciles interpretaciones alegóricas —para las que se exige una cierta formación intelectual— de textos sagrados previamente aceptados como tales.

Es de destacar el papel que en las comunidades gnósticas desempeñaban las mujeres. Aunque, teóricamente, las féminas habían de ser mal vistas en los grupos gnósticos puesto que encarnan en el ser humano la representación más palpable de la materia (la generación de otros seres), sin embargo, en la práctica, es curioso observar cómo las mujeres ocupan puestos destacados en las comunidades gnósticas. Observamos por los textos cómo desempeñaban cargos preeminentes como maestras, profetisas o misioneras, y participaban activamente en los ritos (bautismo, eucaristía, cámara nupcial) y en las prácticas mágicas (exorcismos). Conocemos a una tal Marcelina, quien, hacia el año 150 d.C., propagó en Roma las doctrinas del gnóstico Carpócrates. Un discípulo aventajado del gnóstico Valentín, Ptolomeo, consideró oportuno escribir una epístola a una «hermana», Flora, conservada hasta hoy, en la que le instru-

ye sobre la interpretación gnóstica de la ley mosaica. Sabemos también por los Hechos apócrifos de los Apóstoles, generados en gran parte en un ambiente gnóstico, que las mujeres desempeñaban un papel significativo en las comunidades.

En el centro de la práctica comunitaria gnóstica (cristiana) se hallan los *sacramentos*. A decir verdad, en un sistema gnóstico auténtico no puede existir el concepto de «sacramento» en estricto sentido (es decir, como acción que transmite por sí misma la salvación). Para un gnóstico, la salvación —como hemos indicado— es una acto eminentemente intelectual. Ahora bien, en los grupos gnósticos los sacramentos sirven para ayudar y garantizar el ascenso del espíritu al Pleroma de diferentes maneras.

Una práctica sacramental era la *comunicación* al iniciando, en reuniones secretas, de los nombres de los arcontes y demonios, de las fórmulas y signos a realizar que garantizaba en paso al Pleroma a través de las esferas, como hemos indicado.

El *bautismo* servía en general para significar que el espíritu queda libre de los demonios que lo acechan, y que escapa del poder agobiante de las estrellas (controladas por los arcontes); a veces también, a la hora de presentarse ante Dios, como signo de haber sido elegido. En otros grupos, el bautismo se empleaba simplemente como símbolo de la admisión en la comunidad de los elegidos, lo que implicaba la inmortalidad.

La *unción* tenía una gran importancia entre los gnósticos. Normalmente se celebraba a la vez que el bautismo, antes o después, y se ungían diversas partes del cuerpo, principalmente la cabeza. Servía igualmente para la defensa contra los demonios (se empleaba a veces como exorcismo), para el alivio de las enfermedades del alma y del cuerpo, pero ante todo como símbolo de la redención y el don de la inmortalidad. En algunos grupos, la unción era tan significativa que hacía superfluo el bautismo. En otros, tanto la unción como el bautismo eran entendidos de un modo peculiar y, los dos juntos, constituían un sacramento especial que llevaba el nombre de *redención*. El ungido, o el bautizado, se asimilada al «ungido» por antonomasia, Cristo, recibiendo así como una prenda de la resurrección.

Unida a la unción y al bautismo se hallaba también otra ceremonia, llamada del «sello», en la que algunos estudiosos han querido ver un sacramento gnóstico con personalidad propia. Así, por ejemplo, los marcosianos acostumbraban a marcar el lóbulo de la oreja derecha de los fieles como signo de su pertenencia a Cristo (Ireneo *Adv. Haer.* 1,25,6; Epifanio, *Panarion* 27,5).

La *eucaristía* también está representada en los textos gnósticos aunque muy raramente. En general parece que era una imitación del rito cristiano, espiritualizado o entendido simbólicamente. La ingestión de las especies sacramentales era comprendida como una recepción del «hombre perfecto», simbolizado por Jesús. Cuando se practicaba, y en consonancia con el sentido ascético de la mayoría de los grupos gnósticos, el vino era sustituido por agua.

Por último, la *ceremonia de la cámara nupcial* es considerada también como una suerte de sacramento gnóstico, al menos en el importante grupo de los valentinianos. El iniciado era introducido en un aposento que significaba la cámara nupcial, y allí tenía lugar de modo místico la unión, ya en la tierra, del espíritu del pneumático con su contrapartida celeste. Tras esta ceremonia se percibe claramente la idea de que la perfecta redención sólo se consigue en el descanso del Pleroma, es decir, cuando el espíritu del ser humano se una a su réplica que le aguarda en el ámbito celeste, en el Pleroma, para —al unirse los dos (ley de los conyugios o parejas)— formar un ser perfecto. No parece que este «sacramento» tuviera nada que ver con ningún acto de sexo

Página de un códex de Nag Hammadi.

físico entre dos creyentes, al estilo del «matrimonio sagrado», sino que era un acto puramente espiritual.

El origen del pensamiento gnóstico

Es mucho más fácil, en el estado actual de nuestros conocimientos, realizar un esfuerzo de síntesis para presentar los rasgos generales de la gnosis y el gnosticismo que dilucidar el complejísimo problema de los orígenes de este movimiento. Como indicamos al principio, hoy día ni siquiera se está absolutamente de acuerdo en pensar si la gnosis es una religión en sí, es decir, si en un principio hubo un movimiento gnóstico único, simple y esencial, de rasgos definidos (H. M. Schenke) del que se derivaron más tarde, con inclusión de otros elementos y una evolución propia, las religiones que se pueden caracterizar como gnósticas, o si, por el contrario, ese tal grupo nunca existió, y la «gnosis» no fue al principio más que una «atmósfera religiosa», o un «espíritu gnóstico» (A. D. Nock), en la que, por mutuas influencias o por una evolución colectiva, se concentraban ciertas ideas esenciales y comunes a diversos grupos religiosos. También se discute si con la gnosis nos hallamos ante un fenómeno que se consolida *antes del cristianismo,* o si, por el contrario, ésta sólo adquiere rasgos específicos en contacto con el movimiento cristiano.

En nuestra opinión, nos parece que no existen elementos suficientes en la historia de las religiones para hablar de la «gnosis» como una religión independiente, o como un grupo único, con unas concepciones determinadas, a partir de las cuales pueda percibirse una evolución. La «gnosis» es más bien una «atmósfera o un talante espiritual» que abraza ciertas ideas básicas.

Ahora bien, así considerada la «gnosis», sí existen indicios para suponer que como tal espíritu *es anterior al cristianismo* aunque su gran desarrollo es paralelo a la formación de este último. Las figuras históricas que se hallan en los comienzos del movimiento gnóstico, como Dositeo, Simón Mago y Menandro no tienen nada que ver con el cristianismo. Además, otros grupos gnósticos posteriores se consolidan expresamente como adversarios del cristianismo, así los ofitas mencionados por Orígenes *(Contra Celso* 6,28) o los «arcónticos» de Epifanio (*Pan.* 40,2), la gnosis hermética del *Poimandres*, la de los *Oráculos Caldeos* y el *mandeísmo*, lo que parece indicar un origen independiente. El «espíritu gnóstico» no sería una creación cristiana.

Las hipótesis que intentan esclarecer el origen de la religiosidad gnóstica a partir de la determinación de su esencia y de un estudio de las tradiciones del cristianismo helenístico han ofrecido a lo largo de la historia de la investigación un gran abanico de posibilidades. Se ha sostenido que la «gnosis» es:

— una reelaboración del cristianismo primitivo con esquemas mentales helénicos (los Padres de la Iglesia),

— una orientalización del cristianismo (J. L. Mosheim),

— una helenización de las religiones orientales antiguas (H. H. Schaeder),

— una desvirtuación o degradación de la filosofía griega (H. Leisegang),

— una forma de religiosidad irania, centrada en un misterio de la «redención», que se expande durante el helenismo por todo el Mediterráneo (R. Reitzenstein; W. Bousset),

— una variedad de un judaísmo sincrético mitológico-dualístico (G. Quispel).

¿Pueden rastrearse los orígenes concretos de todas las ideas que hemos expuesto, o al menos, los de las más significativas? Como motivos e impulsos ideológicos que coadyuvaron a la constitución de esas ideas centrales de la gnosis que hemos expuesto, se han señalado los siguientes:

— la escatología de la Apocalíptica judía,

— los mitos de salvación de los cultos de las religiones mistéricas,

— las concepciones sapienciales judías sobre la Sabiduría personificada y la posibilidad del conocimiento de la divinidad, tal como aparece en ciertos textos de Qumrán,

— las doctrinas órfico-pitagóricas sobre la transmigración de las almas,

— la difusión de la exégesis alegórica de los textos sagrados,

— la popularización de las doctrinas aristotélicas sobre las entelequias,

— la especulación irania sobre las fuerzas espirituales que actúan en las esferas de lo divino y lo humano,

— la concepción cristiana del Redentor.

En nuestra opinión, el hontanar de las ideas gnósticas más comunes hay que buscarlo en el mundo indoiranio, pues en sus documentos religiosos tanto antiguos *(Avesta*; *Upanisades* en la India; los himnos *gâtthâs* en el mundo persa) como más recientes (tratados persas pahlevis como el *Bundahisn* y *Denkart*, reelaborados en los siglos IX y X d. C., pero que conservan restos de muy antiguas creencias), nos ofrecen los temas gnósticos principales que luego veremos tal cual, o desarrollados en diversas direcciones, en el gnosticismo posterior. Aunque es verdad también que desconocemos el modo exacto cómo tales ideas religiosas indoiranias llegaron a la cuenca del Mediterráneo —probablemente por el medio indirecto de los contactos comerciales—, parece prudente postular una relación de dependencia entre lo que hoy contemplamos como doctrinas religiosas afines, siendo la fuente, naturalmente, las más primitivas, generadas entre India e Irán. Consideremos estas nociones teológicas.

A partir de la especulación sobre la unidad de Dios y del mundo, con una base evidentemente panteísta, una rama de la religiosidad indoirania llegó pronto —por un desarrollo espontáneo al considerar los defectos, males y problemas del mundo que nos rodea, sobre todo la muerte— a la plasmación un profundo dualismo cósmico y religioso. Éste sostenía el universo, el mundo material todo, incluida la parte carnal del hombre, se había generado por una desviación pecaminosa del Uno o Dios único. Entre ambas realidades, la superior, divina o espiritual, y la inferior, material, se daba, naturalmente, un antagonismo y una oposición radical. El zoroastrismo expresará esta oposición del bien-mal, divinidad-mundo por el doble par «vida-no vida»; «luz-tinieblas». El ser humano es un resumen de todo el universo. La parte superior procede de Dios; su parte inferior viene de la materia, y se halla sujeta a sus leyes. La parte superior —o espíritu— es consubstancial con la divinidad, debe intentar retornar al Uno para fundirse con él y escapar de la perversión de la dualidad presente. Esta liberación se produce por medio del recto conocimiento —proporcionado por la divinidad misma, a quien le interesa que lo que de ella procede vuelva a su lugar— de esta dualidad y de la necesidad de volver al Bien. La ignorancia de esa unidad sustancial con lo divino hace que el ser humano quede preso de lo inferior. Para ayudar, o mejor, para conseguir realizar este proceso, el mundo superior envía un Redentor. Con su revelación les recuerda de dónde proceden, logra sacarlas del ador-

mecimiento y letargo que les ha producido la materia y les indica los medios —ascetismo, desprendimiento, etc.— para retornar allí, de donde tiene su origen.

Como indicábamos antes, tales creencias —en su forma más simple y fundamental— se extienden *ya antes de la era cristiana* por la zona oriental del Mediterráneo, y de su inspiración se nutrirán muy diversas orientaciones religiosas, el gnosticismo sobre todo. En las obras de Filón de Alejandría, más o menos contemporáneo de Jesús de Nazaret, se percibe ya con toda la claridad deseable cómo su autor, filósofo judío de la religión, emplea estas concepciones «gnósticas», que le sirven de maravilla para sustentar y propalar dentro del judaísmo heredado de sus padres una religión más espiritual, más mística, en la que el camino del espíritu hacia la divinidad, el Dios de la Torá y de las promesas, se encuentra por medio de la interpretación alegórica de los preceptos, las orientaciones y las historias de la Escritura.

En el arco formado por las regiones de Siria, Palestina y Egipto, fecundado por las ideas centrales que acabamos de exponer y por otras que se toman de la filosofía griega más espiritualista, vemos surgir —probablemente antes de la era cristiana— el germen primero de lo que llamaremos propiamente «gnosticismo», y que en realidad constituye la versión «más occidental» de la mística indoirania. ¿Cómo y por qué nace aquí concretamente? No lo sabemos con exactitud. Pero podemos sospechar que en ciertos ambientes de piadosos judíos la gnosis comienza a brotar cuando se aplica a la exégesis de los textos sagrados —especialmente el Génesis, que expone el origen del mundo y del hombre—, esas ideas religiosas centrales del mundo indoiranio, más otros conceptos de la filosofía helenística popularizada, sobre todo el platonismo. No deja de ser interesante observar que el núcleo esencial de la filosofía platónica popularizada —el Bien supremo y el mundo de las Ideas superiores, origen y ejemplo del mundo material, formado como copia de los arquetipos celestiales; el hombre compuesto de alma y cuerpo, es decir, espíritu y materia; poca o nula importancia del mundo material comparado con el verdadero de las Ideas; la inmortalidad del alma; la muerte como ejercicio filosófico para acceder al mundo superior, etc.— podía acomodarse perfectamente al ideario religioso indoiranio, que aspiraba a conducir al espíritu del hombre hacia donde procede, hacia su contrapartida celeste.

El comienzo del gnosticismo antiguo sería, según esta hipótesis bastante verosímil, un movimiento fundamentalmente exegético que surge en la periferia de una gran religión de libro, el judaísmo, «como consecuencia de la introducción de elementos helénicos y orientales, ideas teológicas sobre todo, no propiamente mitos o narraciones míticas— en la interpretación de los datos revelados» (J. Montserrat).

Es verdaderamente importante caer en la cuenta de que la «gnosis» y el gnosticismo que influye, directa o indirectamente, en el Nuevo Testamento y contra el que los autores de este *corpus* se rebelan a veces, es con bastante probabilidad un producto de una religiosidad judía relativamente marginal. «El punto de partida no pudo ser otro que el momento en el que los hombres (judíos) creyeron conveniente establecer una distinción entre la divinidad suprema (ultratrascendente, inalcanzable) y el creador fáctico de este bajo mundo. Este dualismo halló una de sus justificaciones en el doble preámbulo del Génesis (1,1-2,3; 2,4ss.) en el que se presenta la creación de Adán bajo dos versiones distintas, la primera a cargo de Elohim (literalmente "los dioses") y la segunda atribuida a Yahvé (cf. también Job 1, en donde aparece la misma dualidad de expresiones). Las investigaciones contemporáneas sobre las doctrinas judías no nos han permitido aún descubrir y localizar las huellas de este paso, aunque se vislumbra ya en algunos de los libros hallados en Qumrán» (J. Doresse).

El gnosticismo cristiano de los siglos II y III se abrevará de las especulaciones de este judaísmo helenizado, interpretando alegóricamente tanto el *Génesis* como los evangelios canónicos (especialmente los Sinópticos) «dentro del contexto teológico y filosófico del platonismo y en particular del *Timeo*» (J. Montserrat). En nuestra opinión, y como veremos luego, el gnosticismo cristiano recibe otro impulso suplementario para su consolidación: es el ejemplo del Evangelio de Juan, considerado por los heresiarcas gnósticos como un modelo parcial a seguir, ya que este evangelista fue el primero en interpretar de un modo «pneumático» o espiritual la tradición sinóptica sobre Jesús.

GNOSIS Y NUEVO TESTAMENTO

A la luz de este trasfondo ideológico que hemos expuesto en los apartados anteriores podemos considerar ahora brevemente cuáles son los temas del Nuevo Testamento en los que se ha visto, por diversos investigadores, motivaciones gnósticas o unas concepciones o interpretaciones del mensaje de Jesús que pueden considerarse como transidas de este «espíritu gnóstico».

A) De las diferentes doctrinas del corpus paulino auténtico se ha afirmado por muy diversos investigadores una concomitancia de Pablo con ideas gnósticas en los siguientes temas: La «caída» de la creación (Rom 8,19-22) y del Adán terreno (Rom 5,12-17), que se asemeja al lapso o caída de la Sabiduría que produce el mundo material; la contraposición entre dos tipos de hombres, los «psíquicos» y los «espirituales» (1 Cor 2,14s.; 15,21.44-49). Esta distinción se basa en una antropología de corte gnóstico/platonizante, que distingue tres partes en el ser humano: el cuerpo, el alma vivificante, y el espíritu o zona superior. Sólo el hombre «espiritual» es capaz de la verdadera sabiduría, la que conduce a la comprensión del «misterio de Cristo» (1 Cor 2,6ss.); la contraposición entre luz-tinieblas (Rom 13,11-13; 1 Tes 5,4-6); el control de este mundo por los arcontes o ángeles que dominan el reino planetario (1 Cor 2,6-8; 2 Cor 4,4), son también ideas queridas por los gnósticos. Algunos estudiosos ven en el poco aprecio del matrimonio que demuestran las ideas del cap. 7 de 1 Cor ciertos resabios gnósticos y encratitas. Aunque el argumento principal de Pablo contra un cambio de estado (por ejemplo, paso de soltería a matrimonio) sea el inminente fin del mundo (¡para qué casarse cuando el final es inminente!), probablemente sea cierta también la suposición que el poco aprecio del matrimonio se deba en el apóstol a la profunda dicotomía entre mundo espiritual y material, dualidad que domina su pensamiento: sólo el primero merece realmente la pena; el segundo es de por sí inferior, malo, transitorio y perecedero. En lo que se refiere a la doctrina del Salvador es concomitante con la gnosis la idea paulina de que éste es un ser celeste que desciende del cielo sin que los arcontes lo reconozcan (1 Cor 2,8) y luego retorna allá arriba (2 Cor 8,9; Flp 2,6-11). A concepciones gnósticas recuerda la doctrina de la unión de los cristianos con Cristo (1 Cor 12, 12-27; Rom 12,4s.) formando un sólo cuerpo: lo mismo pasa en el gnosticismo con el eón «Hombre» que contiene en sí la suma o imagen de todas las partículas divinas (espíritu) que luego quedarán encerrados en los cuerpos mortales; doctrina semejante se halla detrás del Adán celeste/ Adán terreno de Rom 5,12-14; 1 Cor 15,22. Estas ideas se basan en concepciones caras a la gnosis: la *syggeneia* o igualdad sustancial entre el Redentor y los redimidos. Gracias a esa igual-

dad, y sólo por ella, es posible que la Iglesia, el conjunto de los fieles, sea el cuerpo o los miembros, y Cristo, la cabeza (Rom 12,4ss.). Los cristianos regidos sólo por el Espíritu, es decir, los «pneumáticos» (1 Cor 3,16; Rom 8,9) en poco se diferencian de los verdaderos conocedores, «gnósticos», igualmente espirituales. En ambos casos los pneumáticos son una nueva creación (2 Cor 3,18) y participan de la gloria divina (2 Cor 3,18).

B) Respecto a los Evangelios sinópticos no se suelen señalar concomitancias con la gnosis. Y es bastante natural en cuanto que tales textos reproducen, con las consabidas salvedades, la imagen de un predicador estrictamente judío, Jesús, cuya doctrina se enmarcaba dentro de la apocalíptica de su tiempo y de un fariseísmo *sui generis*, donde no siempre la atmósfera gnóstica había tenido expansión. Tan sólo en Mt 1,27; Lc 10,22 parece hablar Jesús como lo haría luego un revelador gnóstico: «Todo me ha sido dado por mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni a éste le conoce bien nadie, sino el Hijo y aquel a quien éste se lo quisiere revelar.»

C) De entre la literatura pseudopaulina debemos mencionar la Carta a los Colosenses y la gnosis judeocristiana que refleja. El autor de la carta emplea contra ella conceptos teológicos también perfectamente asumibles como gnósticos. Contra la exigencia de adoración de los «elementos», el redactor afirma: Jesús es «imagen del Dios invisible, mediador de la creación y superior a todas las potencias divinas» («elementos del mundo»: 1,19): 1,15. Contra las necesidad de la circuncisión —postulada como imprescindible por los gnósticos colosenses como muestra del desprendimiento de la materia representada en el cuerpo mortal: 2,11—, el autor de la carta contrapone el bautismo cristiano: éste hace al creyente partícipe de la muerte de Jesús; el cuerpo de éste, colgado de la cruz, representa al «hombre viejo»; al «desnudarse» Cristo de este cuerpo y quitarle su valor, vence a todas las potencias que tienen un dominio sobre la materia (2,11-15). El Salvador posee, pues, gracias a su cuerpo una cierta identidad con el cosmos; pero ésta es luego superada en un sentido cristiano.

La Carta a los Efesios continúa el pensamiento del autor de Colosenses y procura retirar argumentos a los adversarios utilizando y cristianizando en lo posible conceptos gnósticos. Así, el del eón Límite; éste, como sabemos, impedía el acceso al Pleroma de la Sabiduría lapsa, y luego el paso a aquel de las almas. La idea es utilizada por el autor en 2,14-16 para significar el muro separador entre judíos y paganos derribado por Cristo con su acción salvadora. En 4,8-10 se perciben restos de la concepción del «Hombre primordial», que como Salvador desciende del cielo y vuelve a ascender; si en 2,15 era éste el «Hombre Nuevo», en 4,13 aparece como «Hombre Perfecto», que es la suma, como en la gnosis, de los creyentes espirituales con el Salvador. Esto mismo es lo que se significa con la reiteración del concepto de Cristo como cabeza del cuerpo místico (4,3s.12; 5,23); la Iglesia, en consonancia, tiene su contrapartida celeste, el Templo Santo en el cielo, verdadera interpretación del eón Iglesia de los gnósticos (cf. 2,20-22).

En las cartas pastorales el autor, o autores, se preocupan mucho más de prevenir el contagio gnóstico de sus ovejas, prohibiendo toda discusión y contacto (cf. 1 Tim 6,20; 2 Tim 2,16; Tit 3,9) con aquél, que de exponer y refutar los argumentos de las gnosis. Según los fautores de estas doctrinas, la resurrección ya ha tenido lugar (2 Tim 2,18), puesto que afecta sólo a la parte espiritual del hombre, la única importante y

trascendente; la ascética de desprecio hacia el cuerpo y la materia, alejada esencialmente de la divinidad, se manifiesta en la abstención del matrimonio y de algunos alimentos (1 Tim 5,23). Las historias de las emanaciones en el Pleroma son designadas por los ortodoxos como «mitos» (1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4) y «genealogías inacabables» (1 Tim 1,4). Contra ellos y contra este conjunto de doctrina se contrapone la «verdad» (cf. 2 Tim 2,18) y la «recta doctrina» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3), la ortodoxa, de la Iglesia.

Menos claramente aparece este mismo concepto en la Carta a los Hebreos: «Tenemos un acceso nuevo y viviente (al santuario celeste y a Dios) que Jesús nos ha abierto a través de la cortina, que es su carne...»: aparte del significado normal de «velo del Templo» que impide el paso al *sancta sanctorum* del santuario, la cortina es el Límite que prohíbe acceder a la divinidad y que es derribado con la oblación de la carne de Cristo. Igualmente gnóstica es la contraposición de «niños» y «perfectos» análoga a la de «hílicos y espirituales» en 5,14.

D) La Carta de Judas polemiza contra ciertos gnósticos de la comunidad que desprecian a los arcontes y se creen superiores a ellos (v. 8). En su contra, el autor contrapone el aprecio por los «señoríos» y «seres gloriosos», que son buenos. Critica también el libertinaje gnóstico de quienes no les importa «contaminar la carne» —el cuerpo—, pues pertenece al ámbito de lo inferior. Contra sus doctrinas se alza la fe en el único soberano y Señor que es Jesús, el mesías (v. 4). Los gnósticos no son en realidad «espirituales», sino —en contra de lo que ellos mismos creen— «psíquicos» (v. 19).

E) Mención aparte merece el grupo de Juan, en especial el Evangelio y su Primera carta. Son, sobre todo, los comentarios de R. Bultmann los que han puesto de relieve las relaciones de la gnosis con la literatura del grupo joánico. Según este autor, la fuente que subyace a los discursos revelatorios de Jesús en el cuarto evangelio es gnóstica y su autor es un exgnóstico. Puesto que el evangelista ha desmitologizado y cristianizado su fuente, Bultmann recorre el camino a la inversa para reconstruir esa fuente, lo que nos llevaría a un escrito puramente gnóstico anterior al evangelio. Bultmann lo califica como representante de una gnosis oriental temprana que se contrapone por sus características a la gnosis helenizada, más compleja, posterior.

En esta gnosis primitiva hay un dualismo de luz y tinieblas, pero no parece ninguna especulación sobre el origen de estas últimas (el mal). En la esfera de la luz hay seres sobrenaturales (los ángeles) además de Dios, pero no se habla todavía de emanación. Además, como este tipo de gnosis ha sido influenciado por el judaísmo, ese dualismo se modifica por medio de ideas del Antiguo Testamento: la supremacía divina es tal que la creación, por ejemplo, no necesita de una batalla entre la luz y las tinieblas, como en el zoroastrismo.

El punto más importante de la reconstrucción gnóstica bultmanntiana, que afecta esencialmente a la comprensión del sentido del cuarto evangelio, es el llamado «mito del Redentor». Este mito supone la existencia de un eón «Hombre primordial» (el alemán, *Urmensch*), una figura llena de luz y de bondad divinas que resulta desgarrada y dividida en pequeñas partículas —las almas humanas—, que han sido sembradas en un mundo de tinieblas. En él es misión de los demonios hacerles olvidar su origen divino. Para que esto no suceda, Dios envía a su Hijo en forma corpórea para despertar en esas almas el sentimiento de su origen divino, liberarlas de la oscuridad (el cuerpo y la materia) y conducirlas a su morada celeste. El redentor proclama

esta verdad y concede el conocimiento (gnosis) de ella. Esta figura mítica se ha superpuesto a la del Jesús de la historia. En opinión de Bultmann, en la fuente gnóstica primitiva tal Redentor era preexistente (Jn 1,1), se hizo carne (Jn 1,4) y era la luz que venía al mundo (Jn 1,9).

Respecto a las cartas joánicas mantiene Bultmann fundamentalmente la misma tesis, aunque sus discípulos la han reformado en diversas direcciones. Todos ellos señalan como especialmente significativo el pasaje de 1 Jn 3,9 («su simiente permanece en él»; cf. *infra)* y E. Käsemann, en especial, opina que Diotrefes (3 Jn 9ss.) excomulgó al autor de las tres cartas y a su escuela precisamente por sus resabios gnósticos, a pesar de que, de hecho, luchaban como exconversos contra la gnosis constituida.

Respecto al primero de estos escritos joánicos, el cuarto evangelio, opinamos por nuestra parte, que la correcta interpretación del origen y del transfondo ideológico de este evangelio fue intuida en la Antigüedad por Clemente de Alejandría. Un texto de las *Adumbrationes* («Bosquejos»), obra perdida de este autor pero citada por Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* 6,14,7), nos proporciona la pista segura para entender este escrito peculiar respecto a los otros evangelios, ya que presenta una imagen de Jesús, sobre todo en los diálogos y discursos, que se diferencia enormemente de la que se deduce de los tres sinópticos. El texto de Clemente reza así: «Juan, el último (de los evangelistas), al ver que en los (demás) evangelios se mostraba lo material (de la historia de Jesús), animado por algunos conocidos y movido por la inspiración del Espíritu Santo, compuso (un evangelio) espiritual.»

A partir de la hipótesis, históricamente fidedigna, de que Juan es el último de los evangelistas (compuso su obra entre el 90-100 d.C.) y de que conoce la tradición sinóptica (recogida por Marcos, Mateo y Lucas), opinamos que el anónimo autor del cuarto evangelio conoce y alegoriza en ocasiones el material sinóptico (comparar Jn 2,20-21 con Mc 14,58; 15, 29-30; o el discurso del «pan de vida», 6,26ss., en los que Juan indica cómo debe entenderse la comida de la plenitud de los tiempos, que no es otra que la revelación del mismo Jesús: descendido del cielo, es él el pan que otorga vida; su palabra, verdadera comida espiritual, es la que procura la salvación engendrando la fe en su misión; el pasaje de Jn 10,1-8, el Buen Pastor, como alegoría joánica sobre los textos sinópticos en torno a la oveja perdida, etc.).

Juan intenta interpretar en clave espiritual y de profundidad lo que los anteriores evangelistas, según él, han presentado en la superficialidad de los meros hechos. Este propósito lo ejecuta el evangelista sirviéndose de conceptos que pertenecen a un gnosticismo judío, primitivo, aún no evolucionado, carente del substrato filosófico platónico que más tarde tendrá el gnosticismo cristiano de los siglos II y III, pero gnosticismo al fin y al cabo.

El cristianismo de Juan y su interpretación de Jesús se entiende mucho mejor si aceptamos que el autor ha tomado nociones de la atmósfera o espiritualidad gnóstica, una de cuyas ramas había nacido en suelo judío —como hemos ya afirmado—, y que se había extendido por todo el ámbito del Mediterráneo. Las ideas principales de este talante gnóstico, tal como se manifiesta en Juan, son las siguientes: dualismo a ultranza (luz/tinieblas; verdad/mentira; arriba/abajo); salvador preexistente, logos divino que desciende, revela y asciende; unidad sustancial del enviado y sus seguidores con Dios; salvación por el conocimiento/fe que aporta la palabra de Jesús, etc. Junto con estos motivos existen otros en el cuarto evangelista que son «no gnósticos» (en especial su antidocetismo a ultranza: el salvador se en-

carnó de verdad; su cuerpo es real, no mera apariencia) o «poco gnósticos (cf. 3,16; 17,15 o 20,20), ya que Juan no es un gnóstico pleno, sino un judío de cuerpo entero que utiliza en parte el utillaje de esa gnosis —que, no lo olvidemos, había nacido en el seno del judaísmo, como indicamos— porque cree que tal conceptualización es la más apropiada para explicar a sus lectores cómo fue y qué representó de verdad Jesús de Nazaret.

Aparte de Pablo (cf. *supra*), no hay autor dentro del *corpus* del Nuevo Testamento que se haya servido de conceptos gnósticos con más profusión que Juan. Casi nos atreveríamos a decir que toda la estructura de su teología se configura dentro de vectores que se explican muy bien a partir de esa atmósfera o talante gnóstico que tantas veces hemos mencionado. Pero con ello no queremos defender, ni mucho menos, que el autor del cuarto evangelio sea, a la vez, como sostiene R. Bultmann, el representante semi-gnóstico reconvertido, que corrige en su escrito un texto previo de otra gnosis primitiva, cuyos rasgos principales deducimos (razonando un tanto en círculo vicioso, como han puesto de relieve numerosos estudiosos) de los escritos mandeos, de las Odas de Salomón y del propio cuarto evangelio. Hemos indicado que, según Bultmann, Juan habría desmitificado en parte ese escrito previo gnóstico y lo habría cristianizado, oponiéndose parcialmente a él. En nuestra opinión, el posible «gnosticismo» de Juan es de otra guisa: Juan se comporta respecto a los evangelios sinópticos del mismo modo que los gnósticos posteriores lo harán con el Nuevo Testamento: Juan reelabora y reescribe la tradición sinóptica valiéndose también de otras tradiciones —algunas muy antiguas— y componiendo unos discursos de Jesús con un talante, unos motivos, y unos temas «gnósticos» que se hallan difusamente en la literatura sapiencial judía, en Filón de Alejandría, en el *Corpus hermeticum* y en la religiosidad extático-mistérica del helenismo. Tal talante, temas y motivos aparecerán claramente estructurados en el gnosticismo posterior, tanto cristiano como no cristiano, en los siglos II y III. No es éste un razonamiento en círculo, sino el rastreo de unos temas que aparecen cronológicamente antes en Juan que en los escritos gnósticos subsiguientes. Tales temas pertenecen al acervo común de la «gnosis», y se caracterizan con razón como «gnósticos», porque giran en torno a un dualismo anticósmico y al concepto de enviado-redentor-revelador preexistente, que desciende, revela y asciende al cielo. Estas ideas centrales, sobre todo la última, no hallan conveniente explicación ni se encuentran suficientemente testimoniadas en el Antiguo Testamento, o en sus derivados (Qumrán, Apocalíptica, otra literatura sapiencial), pero son absolutamente centrales y características de la gnosis.

La Primera carta de Juan manifiesta también su relación con la gnosis, a pesar de que se muestra contraria a ella, ya que ataca a adversarios que son estrictamente gnósticos (cf. 4,1-6: contra los docetas). No es segura tampoco aquí la tesis de Bultmann, que ve en el desconocido autor de la carta a un escritor que toma un texto previo gnóstico y lo cristianiza. Pero aunque este extremo no sea seguro, sí parece claro que en 3,9 se recoge una idea sustancial de los sistemas gnósticos: «Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado, *porque su germen permanece en él*, y no puede pecar ya que ha nacido de Dios.» Pero el autor arremete contra los que opinan que el Redentor se manifestó en carne sólo desde el Bautismo y tenía un cuerpo apariencial (cf. 5,6), apartándose así de un dogma fundamental gnóstico: el docetismo. Sólo posee al Padre quien reconozca que Jesús es el Mesías totalmente encarnado (2,23; 4,1ss). La tesis de Käsemann, arriba expuesta, es plausible.

El gnosticismo judío o cristiano de los siglos ii y iii

Durante los siglos ii y iii, el mundo cristiano contempló una eclosión importante de movimientos gnósticos relacionados con o nacidos del judaísmo o del cristianismo. En esta síntesis no podemos más que mencionar los nombres de los grupos más importantes, remitiendo al lector a la obra de J. Montserrat (*Los gnósticos* I, 41ss.) para una información más detallada. Las líneas generales del pensamiento de estos sistemas, sin embargo, son las que ya hemos expuesto y su pensamiento específico se enmarca como variaciones, más o menos comprensibles por el lector no iniciado, en los temas ya conocidos por la síntesis expuesta. Se puede establecer una división básica entre ellos, según el carácter del texto sagrado que les sirve de base para sus alegorías:

A) Grupos gnósticos basados en la exégesis del Antiguo Testamento. Son aquellos que encuentran o justifican el ideario gnóstico en una interpretación alegórica de textos veterotestamentarios, en especial, el Génesis: Satornilo, Barbelognósticos, Ofitas, Naasenos, Peratas, Setianos, Cainitas.

B) Grupos gnósticos basados en una exégesis del Nuevo Testamento: Basílides, Valentinianos, Docetas, Taciano, Cerdón, Marción, Hermógenes.

Dentro de este grupo debemos mencionar los evangelios gnósticos apócrifos (ya sean los que se encuentran entre los textos coptos de Nag Hammadi o de otra procedencia), cuyas doctrinas, gnósticas, encajan más o menos dentro de los grupos mencionados en B): Evangelio de Tomás, Felipe, de los Egipcios; de María; Diálogo del Salvador y algunos escritos «apostólicos» apócrifos (Hechos de Pedro, de Juan, de Tomás; de Pedro y los Doce Apóstoles; diversos apocalipsis como el de Pablo, dos de Santiago, el de Pedro y diversas epístolas como la de Pedro a Felipe.

El final del gnosticismo antiguo

¿Por qué feneció este movimiento que había gozado de tan pujante vida sobre todo durante el siglo ii y comienzos del iii? No lo sabemos con exactitud. En nuestra opinión pereció por la conjunción de un doble movimiento antagónico y contradictorio. Entre las clases cultas, porque se aceptó al platonismo (en su versión media sobre todo) como sistema filosófico más acomodado al cristianismo. Entonces, a los ojos de los sabios, los gnósticos aparecían como los cultivadores de una filosofía platónica degradada, mítica, empobrecida y un tanto embrutecida. A la vez, confluyentemente, a los ojos de los menos cultos, con el triunfo pleno del cristianismo en la sociedad, toda filosofía pagana quedaba trasnochada y sin sentido. Los sistemas gnósticos aparecían entonces a la faz de los poco cultos como «demasiado filosóficos» y «complicados», «abstrusos» ante la lisura y llaneza de la «sana y recta doctrina».

La conjunción de esta doble causa pudo acabar en unos doscientos años con una de las interpretaciones más curiosas y consistentes del legado judío y de la obra y misión de Jesús de Nazaret.

Maniqueísmo y mandeísmo

No podemos concluir esta breve panorámica sin mencionar dos conjuntos gnósticos que por el número de sus adeptos, por la extensión temporal de su doctrina y por su constitución como iglesia con *escritos sagrados propios* (este hecho es el

que caracteriza específicamente a una religión) han de considerarse no ya como sectas, denominaciones o grupos gnósticos, sino como verdaderas religiones. Aunque de los grupos gnósticos que acabamos de mencionar puede decirse que tienen una corta vida (desde el siglo II hasta el IV, con algunos coletazos hasta el V/VI), estas dos religiones duran mucho más. El mandeísmo hasta hoy día. De ellas no podemos fijarnos más que en el aspecto ideológico, y, en concreto, en el esquema de salvación.

A) El maniqueísmo fue fundado por un noble iranio, Mani (216-276), nacido en las riberas del Tigris. Sus doctrinas se extendieron desde Hispania hasta China y, según informes de viajeros portugueses, tradiciones maniqueas sobrevivieron en el sur de China hasta el siglo XVII, aunque es el siglo XIV el que señala su verdadero límite temporal, pues la sangrienta invasión mongol acabó prácticamente con los maniqueos en su reducto del Turquestán.

El sistema religioso maniqueo tiene un fuerte componente mitológico (que puede adaptarse a voluntad a otros sistemas igualmente mitológicos) y una base teórica firme. El dogma básico es la existencia del principio de dos reinos antitéticos e iguales: el de la Luz, bueno, y el de la Tinieblas, malo, que se identifica con la materia. Movido por su inherente agitación, el reino de las Tinieblas se acerca al de la Luz y lucha contra él. La Luz, para defenderse, crea tres «evocaciones», que serán los medios para operar en el futuro mundo que se creará posteriormente: El Gran Espíritu, la Madre de los Vivientes y el Hombre primordial. Este último desciende para luchar contra las Tinieblas pero es vencido. El Gran Espíritu es entonces enviado por el dios de la luz para rescatar al Hombre. El medio de rescate es una «llamada», la cual suscita una «respuesta» en el Hombre, que le hace recordar su procedencia, con lo cual escapa de la Materia-Tinieblas. Esta salvación en el ámbito de lo divino será el modelo para la futura salvación de Adán y todos los hombres tras él.

Pero una parte del Hombre primordial ha quedado en poder de las Tinieblas; para salvarla y con un diseño a largo plazo, el dios de la luz dispone la creación del mundo, cuya materia es una mezcla de tinieblas y de luz. Los demonios de las tinieblas intentarán por todos los medios asimilar e ingerir la mayor cantidad posible de la luz del universo y en ello surge otra vez la disputa. Dos malvados demonios crean a la pareja primordial, Adán y Eva, a su vez mezcla de luz y tinieblas. Como contrapartida, la luz envía el «esplendor de Jesús» que ilumina a Adán y le imparte la gnosis salvadora. De entre los hombres subsiguientes unos serán elegidos y otros no. A los selectos descendientes de Adán se les comunica la misma ciencia salvadora, gracias a la cual son conscientes de la luz que hay en ellos y de la necesidad de volver al lugar donde reina toda la luz.

El final del drama cósmico tendrá lugar cuando todas las partículas de luz han sido rescatadas del poder de todos los arcontes de las Tinieblas. Entonces hay un juicio final, los cuerpos de los hombres y la materia toda es disuelta por medio de una conflagración, que deja intactos, y purificados los restos de Luz que se albergaban en el cosmos. Cuando esto ocurra, la Luz proveerá para que no tenga lugar el nacimiento de nuevos universos.

El carácter gnóstico del maniqueísmo queda patente en todo el mito y, especialmente, en el hecho de que la redención se concibe como un despertar del alma a través de la llamada de la gnosis, encarnada en concreto en la doctrina de Mani.

B) El mandeísmo, que continúa aún hoy con vida en el sur del Irak, es probablemente el resto superviviente de una secta baptista cuyos orígenes se remontan a un judaísmo, también baptista, precristiano. Poseemos abundante literatura religiosa mandea (sobre todo los libros llamados *Ginza* o «Tesoros», redactados en un dialecto arameo) en los que se mezclan elementos arcaicos y modernos. La investigación, sin embargo, ha podido destacar con bastante certeza cuáles son los elementos ideológicos más antiguos.

Los rasgos principales de la doctrina mandea son los siguientes. En un principio coexisten dos mundos contrapuestos: el de la Luz y el de las Tinieblas. El supremo señor de la Luz ha producido en torno suyo por emanación un gran número de seres luminosos. Entre ellos está Ptahil, el dios creador. El mundo de las tinieblas procede del agua oscura primordial. Su rey, un monstruoso dragón, crea también para sí un reino de las tinieblas. Entre los dos reinos, luz y tinieblas, existe una innata hostilidad.

Una cierta deficiencia de los seres divinos luminosos crea el universo en el reino de las tinieblas. Éstas se apoderan de él sin que pueda impedirlo el Rey de la luz. El mismo demiurgo, Ptahil, es condenado a no volver al reino de la luz hasta que se haya purificado de su deficiencia. Ptahil, con ayuda de arcontes de las tinieblas crean al primer hombre, que es también una mezcla de luz (Ptahil) y tinieblas (arcontes malos). Los humanos son creados a imagen del Adán y Eva primordiales y divinos (seres celestes del reino de la luz, emanados del Rey). Este reino envía un mensajero, llamado «Gnosis de Vida» a la primera pareja de seres humanos para que reconozcan que tiene en su interior parte de luz. La salvación de Adán es muestra y modelo de la salvación de sus descendientes. A lo largo de la historia han aparecido varios mensajeros divinos que han comunicado a los elegidos la llamada de recuerdo de su parte luminosa, para que tomando conciencia de ella intenten retornar allí de donde proceden.

La muerte es el día de la liberación del espíritu, o alma iluminada, del cuerpo y mundo perecederos. A través de diversas escalas en el mundo de los arcontes —las ocho esferas planetarias, que representan una especie de purgatorios—, el alma asciende hasta el lugar en el que las buenas obras son pesadas. Si consigue la cantidad exigida pasa al reino de la luz; de lo contrario ha de permanecer en esos purgatorios celestes hasta que se halle totalmente purificada. Los ritos mandeos proporcionan al alma las fórmulas y sistemas necesarios para evitar quedar detenidas en esos «lugares de detención».

La doctrina mandea contempla también una destrucción final de todos los poderes malvados sujetos e inferiores a la Luz primordial. En el momento final en el que es destruido todo el mundo material, la Luz asciende a su lugar y la obscuridad retorna al suyo.

Es bastante claro también, al igual que en el maniqueísmo, cómo el núcleo de las enseñanzas de los mandeos se acomoda perfectamente al esquema dualista y al plan de salvación gnóstico, por medio de una llamada. Que esta «gnosis» tiene un origen precristiano es bastante verosímil si se considera que su tradición señala la existencia de un mensajero de la Luz que aparece en Jerusalén y que se opone a Jesús, quien es presentado como un falso profeta.

CAPÍTULO X

Influjo de la filosofía griega en los pensadores cristianos

J. M. BLÁZQUEZ

CORRIENTES FILOSÓFICAS EN ÉPOCA IMPERIAL

Los filósofos paganos de los siglos II al IV se preocuparon de la enseñanza religiosa y de la institución moral práctica. Los obispos aceptaron a estos pedagogos religiosos. La filosofía imponía muchas obligaciones morales e intelectuales, así como un ascetismo moderado. En los siglos II y III, la filosofía tomó un carácter cada vez más religioso. Esta evolución comienza ya antes de Sócrates y aparece claro en los últimos escritos de Platón. Los filósofos se convirtieron en guías espirituales, que enseñaban a los hombres el camino de lo divino. Los escépticos alcanzaron una recuperación, que duró por lo menos hasta el siglo II, cuyo representante de más calidad fue Sexto Empírico. El escéptico no negaba la posibilidad de llegar a una conclusión verdadera sobre lo divino. Sostenía la imposibilidad de certeza en este campo, por lo que tenían que ser aceptadas las creencias heredadas.

Los filósofos de este periodo influyeron mucho en la enseñanza religiosa positiva. Admitían la fe en la existencia de Dios. Su teología no derivaba del culto, o del mito, aunque rastreaban sus ideas en las viejas leyendas, interpretadas alegóricamente. Los mitos tenían para los filósofos un sentido religioso aplicando al método alegórico. La época de los grandes ataques a los dioses hechos por Jenófanes y Platón, y las creencias racionalistas, que ofrecieron Pródico, Demócrito y Evémero, y el desprecio de las fábulas antiguas hecho por Aristóteles, estaban pasados de moda entre los filósofos de época imperial.

Una interpretación filosófica fue de especial interés para los cristianos. Al parecer, remonta a Jenócrates, y en el siglo III lo defendió el neoplatónico Porfirio, y según la cual las leyendas de los dioses y las ceremonias del culto, que ofendían a la mentalidad de los filósofos, eran obras de los *daemones* y no de los dioses, de donde concluyen los cristianos que los dioses eran demonios. Influyó en la doctrina y práctica cristiana también la defensa ante los estoicos, ya desde finales del siglo I, de la imágenes divinas en forma humana.

Esta labor de presentar la religión cristiana bajo un ropaje filosófico griego fue especialmente difícil, pues, como señala A. H. Armstrong, la revelación bíblica, de la que parte la fe cristiana, no estaba formulada en términos filosóficos universales, sino en la relación de Dios con un pueblo, el judío, a través de la historia. En segundo lu-

gar, el carácter universalista del cristianismo obligaba a expresar la revelación cristiana en términos universales.

PLATONISMO MEDIO Y ESTOICISMO

Las dos corrientes filosóficas que influyeron más en los pensadores cristianos fueron el platonismo y el estoicismo en la moral cristiana, a pesar de que este último en origen era panteísta, materialista e inmanentista. A partir del siglo I a.C., la teoría ética platónica tuvo un fuerte contenido estoico. Piensa A. H. Armstrong que gran parte del influjo estoico podría proceder también del platonismo estoizante. El materialismo y el panteísmo de la teología estoica lo rechazaron casi todos los pensadores cristianos. Como señalaba el citado investigador se detecta cierto influjo estoico en la herejía trinitaria llamada monarquianismo, según la cual las tres personas divinas son manifestaciones de un solo ser divino, concebido en expansión y contracción a la manera del Dios material estoico. Los seguidores de Fausto de Riez en Galia defendían la corporeidad del alma humana y de los ángeles. El influjo del aristotelismo fue débil y se produjo a través del platonismo, que en época imperial había asimilado muchas enseñanzas aristotélicas. A partir de Porfirio, la lógica de Aristóteles se consideró la iniciación al estudio de la filosofía. Quizá la utilizó Agustín en su teología trinitaria.

Los pensadores cristianos encontraron en los escépticos un arsenal de argumentos para atacar algunas doctrinas filosóficas. Los teólogos cristianos se opusieron al gnosticismo. El platonismo de época cristiana era ambiguo, a partir de los *Diálogos* de Platón, que se caracterizan por su variedad e indeterminación, pero hay una unidad de pensamiento y finalidad en los escritos de Platón y de los platónicos.

A. H. Armstrong considera fundamentales en el platonismo los siguientes puntos: la existencia de una realidad inmaterial transcendente, distinta e independiente del mundo, conocida por la percepción sensible, y que concede a este mundo la realidad y valor que tiene. Esta realidad culmina en el Bien, fuente última de la realidad y el valor. El conocimiento de lo anterior es una intuición inmediata a través de la filosofía, mientras dure la vida. Esta capacidad de conocimiento es para los platónicos la prueba de que es posible al hombre llevar una vida que trascienda al cuerpo. La vida más plena posterior depende, para los platónicos, de la vida que se lleve ahora. El platonismo es una filosofía práctica que influyó en el cristianismo. Sólo es un aspecto del platonismo original, que con el tiempo se hizo dogmático y sistemático. El dogmatismo platónico fue admitido por los teólogos cristianos. Se abandonó el carácter político y social del platonismo primitivo. Los platónicos del Imperio romano no intentaban reformar la sociedad. El platonismo que influyó en el cristianismo fue el llamado platonismo medio, que va desde el siglo I a.C. hasta el siglo III d.C. (desde Antioco de Ascalón hasta Plotino). El neoplatonismo discurre desde Plotino y sus sucesores hasta el siglo VI.

El platonismo medio influyó en Filón de Alejandría. Fue muy variado. Junto a corrientes serias circulaban obras populares, propagadas por retóricos a través de sus manuales, como Máximo de Tiro a finales del siglo II, que influyó en los gnósticos cristianos y paganos, y en el cristianismo oficial. Este platonismo medio era más teísta. La realidad eterna y suprema y primer principio es Dios, que es trascendente, en lo que insisten los pitagóricos. Las ideas platónicas insisten en la idea de Dios, con la

consiguiente influencia en pensamiento platónico pagano y en el cristiano. Dios forma y dirige el mundo a través de dioses y espíritus mediadores, subordinados, o a través de otro Dios. El universo era bueno para los neoplatónicos. El mal se instala en el alma perversa e irracional. El hombre está formado de un dualismo: alma/cuerpo. Acepta la doctrina estoica de que la virtud es suficiente para el bienestar humano.

Este teísmo dejó huellas profundas en el cristianismo. Rechazan los cristianos del platonismo la existencia y veneración de dioses y espíritus subordinados, mediante los cuales Dios se comunica con los hombres. Por contra, los cristianos adoptaron las doctrinas platónicas de la inmaterialidad, inmutabilidad y eternidad de Dios. Uno de los préstamos más importantes del platonismo medio al cristianismo fue la teoría de que las ideas eran pensamientos del intelecto de Dios.

Los teólogos cristianos, hasta el siglo III, encontraron aceptable la propuesta del platonismo medio del Segundo Dios, aplicable a Cristo-*Logos*, subordinado al Padre y mediador en la creación y en la revelación, aunque participe de su divinidad. El Espíritu Santo quedó marginado hasta después del concilio de Nicea.

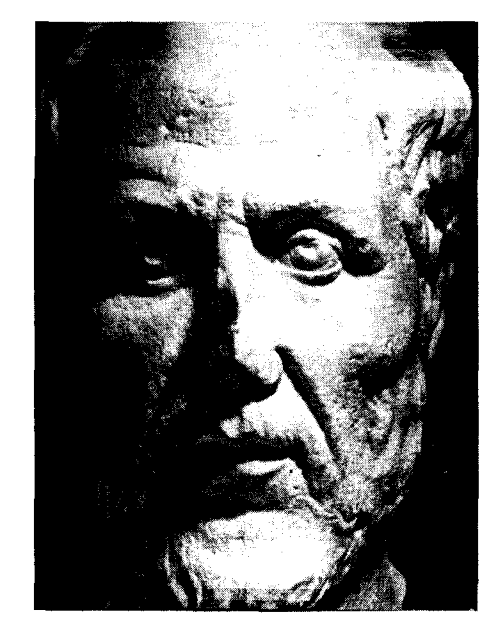
El neoplatonismo. Plotino

Durante la época del neoplatonismo se mantuvieron vigentes muchos influjos del platonismo medio, tanto entre los paganos como entre los cristianos. La doctrina neoplatónica más original es que el Uno o Bien, principio y origen de la realidad, trasciende al ser y al pensamiento y es, por lo tanto, incognoscible.

Orígenes presenta varios puntos comunes con Plotino. El Uno de Plotino, el Padre de Orígenes poseen características similares: incorpóreos, simples, ni situados en el lugar ni en el tiempo, objetos del deseo y del amor de los seres, origen de la creación. Caracteres comunes tiene el conocimiento místico. Los dos definen al hombre como un alma que usa el cuerpo. Ambos admiten la inmortalidad del alma, aunque por razones diversas. Sus concepciones de la materia es la corriente en la filosofía griega. Los dos defienden la opinión que los astros determinan el destino de los hombres.

Los padres capadocios, principalmente Gregorio de Nisa, sostuvieron la absoluta incognoscibilidad de Dios, contra los arrianos radicales que, por influjo del racionalismo helénico, creían que Dios era definible y cognoscible.

También Agustín defiende la cognoscibilidad de Dios, al igual que Dionisio Areopagita, quizá de origen sirio,



Supuesto retrato del filósofo Plotino, Museo Ostiense.

que debió vivir entre los siglos IV y VI, y estaba muy influenciado por el platonismo tardío como el de Proclo (410-495).

A partir del siglo IV los grandes pensadores cristianos, como Agustín (354-430), leyeron a los filósofos neoplatónicos.

Filón de Alejandría

Las corrientes filosóficas griegas que influyeron en el pensamiento cristiano fueron, pues, el platonismo medio y el estoicismo. El pensamiento griego llegó también a través del judío Filón de Alejandría, que vivió a comienzos del Imperio y murió poco después del año 40. Perteneció a la diáspora asentada en Alejandría, que era una de las más helenizadas, donde se tradujeron al griego las Sagradas Escrituras. Filón tenía un amplio conocimiento de las filosofía griega. Siempre fue un judío practicante. Sus obras son comentarios a las Sagradas Escrituras. Intentó armonizar las doctrinas de los filósofos con la revelación bíblica. Su influjo en el judaísmo fue nulo; no así en los pensadores cristianos, que intentaban hacer con la fe cristiana aquello que Filón pretendió con la judía. Filón uso para los fines que se proponía la interpretación alegórica, modelo explicativo muy utilizado por los cristianos, especialmente por Orígenes. Jenófanes, Pitágoras, Platón y Antístenes se propusieron encontrar un sentido profundo en los mitos e historias, que eran consideradas inmorales. Este sistema fue seguido por los estoicos. El primer judío que aplica la alegoría a la exégesis bíblica fue el judío alejandrino Aristóbulo, a mediados del siglo II a.C., al igual que se hacía en la interpretación de la poesía griega. La Carta de Aristeas, obra de un judío alejandrino del siglo II a.C., siguió el mismo método interpretativo para las prescripciones sobre los alimentos que se leen en las Sagradas Escrituras.

Este método fue muy utilizado por los platónicos y por los estoicos para dar algún sentido filosófico a las fábulas sobre los dioses contadas por Homero. También lo emplearon mucho los neoplatónicos para situar dentro de un sistema teológico coherente la gran cantidad de ritos y mitos paganos ante el cristianismo. En la aplicación de este método hecha por Filón, el significado literal desaparece. Mediante la interpretación alegórica Filón descubre en las escrituras judías todas las doctrinas de la filosofía griega contemporánea, todo ello mezclado con inspiraciones no muy acertadas de los neopitagóricos sobre las propiedades místicas de los números. Las ideas más importantes de Filón proceden de la doctrina judía sobre Dios, con las especulaciones platónicas sobre la trascendencia y alejamiento de la divinidad. La doctrina hebrea consideraba a Dios creador y gobernante del universo. La doctrina platónica defiende el gobierno divino y la formación divina del mundo; el platonismo medio admite, a diferencia del judaísmo, la existencia de una jerarquía de seres divinos, y tiende a separar el Bien Supremo o dios, el primer principio, a una distancia grande del mundo visible gobernado y formado por potencias divinas inferiores e intermedias.

Filón intenta conciliar estas dos concepciones. En la creación y gobierno del mundo, Dios actúa a través de varias potencias intermediarias. Filón se refiere a un único intermediario, el *Logos*. Las potencias de Filón son, más bien, operaciones de Dios, que aparecen como separadas de Dios. Para descubrir el *Logos,* Filón utiliza conceptos diversos y a veces contradictorios. Su función es intermediaria e instrumental, pues de él se sirve Dios para crear el mundo y es el mediador por el cual la

inteligencia humana vuelve a ascender hasta Dios. Su independencia en Filón es dudosa. No se trata de una persona divina. Es diferente del *Logos* de Juan, que es una persona humana y divina. Las potencias y el *Logos* de Filón no poseen una verdadera existencia separada de la funciones que desempeñan. Piensa A. H. Armstrong que esta concepción se dejó influir por las ideas griegas de la época pero que es posible que pertenezcan a la misteriosa clase de cuasiseres instrumentales y subordinados que acompañan a la divinidad en el pensamiento semítico y persa, como el *ángel*, la *sabiduría*, el *soplo de Dios* mencionados en las Sagradas Escrituras, o bien la *ley increada* de los rabinos, el *espíritu de Mahoma*, el *eterno Corán*, así como las cuasipersonificadas virtudes o atributos divinos de la teología persa.

Los pensamientos, las manifestaciones y revelaciones de Dios, se consideran de una manera tan concreta y real, que se convierten en seres sustanciales distintos. Para el cristianismo fue muy importante que en la doctrina de Filón se identificara el *Logos* con las formas platónicas, así como el uso que Dios hizo del *Logos* en la creación. Señala A. H. Armstrong que esta relación de la doctrina platónica de los arquetipos con la doctrina judía de un Dios creador, originó grandes transformaciones en el pensamiento cristiano, al igual que su idea del *pneuma*, que es una comunicación divina, por la que Dios insufla una porción de sustancia divina dentro del hombre, y que es la inteligencia de los platónico o el principio gobernante de los estoicos.

También tuvo un gran influjo su teoría de la unión mística. Piensa el citado investigador que de la idea del *pneuma* insuflado, como imagen de Dios, procede el empleo del vocablo *pneuma* en Pablo, aplicado al espíritu humano. Pero Pablo y los pensadores cristianos se desprendieron de la idea estoica materialista, que hace del *pneuma* en el hombre una porción real de la sustancia divina.

Filón es el único autor no cristiano que posee una doctrina mística basada en una experiencia personal, relacionada con la concepción griega de la posesión por un dios parecido a la doctrina mística de Plotino.

Los apologistas griegos

Los apologistas griegos fueron los primeros pensadores cristianos del siglo II que utilizaron la filosofía griega para explicar la teología. Su finalidad, como ya se ha visto, es defender al cristianismo de las acusaciones paganas, y presentado de modo que fuera fácilmente aceptado por la mentalidad culta pagana, entre los que sin duda se encontraban los emperadores. Para ello emplearon el lenguaje de la filosofía platónica o estoica, lo que ocasionó grandes alteraciones en el significado de los términos filosóficos, que al ser utilizados en el discurso cristiano sufrió transformaciones y deformaciones que a veces hubo que corregir después.

Los apologistas griegos del siglo II, ya citados, son realmente teólogos.

Justino

Justino es el mejor representante del grupo. Cimienta sus doctrinas en la revelación a través de Cristo. Estaba profundamente influenciado por las doctrinas platónicas, y especialmente por la que el alma humana puede llegar a una visión de Dios, idea rechazada por Justino, para quien, por esa razón, es posible conocer la existencia de Dios;

pero éste no es el conocimiento platónico de Dios. Justino, y todos los pensadores cristianos, sólo admiten el conocimiento de Dios a través de la revelación de Cristo.

Justino relaciona la revelación con las doctrinas filosóficas griegas, que ofrecían alguna semejanza. Los apologistas rechazan el paganismo, y varios la filosofía, aunque estaban muy influenciados por las doctrinas estoicas y platónicas, y explican las semejanzas entre la enseñanza cristiana y las filosóficas, por la hipótesis que Platón y otros filósofos griegos conocieron y aceptaron ciertas doctrinas de las Sagradas Escrituras. Es una hipótesis falsa, pues no hay pruebas de que los griegos anteriores a Alejandro Magno conocieran a los judíos, ni tuvieran alguna información sobre su religión o su política. Hecateo de Abdera, a finales del siglo IV a.C., al escribir sobre la historia y sociedad egipcia habló de los judíos.

Justino utilizó el término estoico de *Logos* seminal, pero no en el sentido de la divina razón ígnea estoica, sino el Verbo de Dios, que inyecta simientes de verdad en todos los hombres, de modo que los filósofos han pensado de alguna manera conforme al *Logos* y todo lo verdadero procede de él.

Los cristianos poseen el *Logos* encarnado; y la revelación cristiana es la gran revelación definitiva. El *Logos* es una persona divina encarnada en una naturaleza humana, idea que rechazaban los filósofos griegos, que no podían asimilar. Justino defiende la idea judía de un Dios creador de la nada y trascendente. Enseña ya que en Dios hay tres personas divinas. Presenta al Verbo como el poder instrumental a través del cual Dios ha creado el mundo. Justino es un subordicionalista, como lo fueron los apologistas, que llevaron al extremo esta tendencia. Para Taciano y otros, el Verbo fue engendrado al ser creado el mundo.

Justino tiene ideas catastrofistas a cerca del milenio en Jerusalén, transformada después de la resurrección de los muertos, aunque admite que no todos los cristianos participan de estas ideas escatológicas, ideas que, no obstante, siguieron Papias de Hierápolis, el autor de la *Epístola a Bernabé*, Ireneo, Sexto Julio Africano, Tertuliano, Lactancio, y Victorino de Pettau. Cree Justino que las almas de los difuntos perviven hasta el fin de los tiempos en el Hades, salvo los mártires, que van inmediatamente al cielo, opinión esta que defendió Cipriano. En el Hades las almas de los buenos están separadas de las almas de los malvados.

Tertuliano

Piensa A. H. Armstrong que Tertuliano es el filósofo cristiano más interesante por ser el único materialista cristiano. Estuvo profundamente influenciado por la filosofía estoica. Su concepto de Dios, su noción del alma y muchos principios morales dependen de la filosofía estoica. Debido a tal influjo no concibe ningún ser real y sustancial que no sea cuerpo, por lo tanto, Dios y el alma son al mismo tiempo espíritu, el *pneuma* de los estoicos. Siguiendo a los filósofos helenísticos Crisipo, Posidonio, Filón, Séneca y otros, deduce el conocimiento de Dios del universo y del alma humana. Este materialismo influye en su doctrina de la Trinidad. Defendió que Dios es eterno e infinito, creador trascendente, de la nada. Todos los apologistas, y Tertuliano, difieren de los arrianos al defender que el Hijo y el Espíritu Santo son divinos. El materialismo estoico de Tertuliano se manifiesta en la relación existente entre los personajes divinos. Traduce a términos cristianos la teoría de la emanación de Posidonio.

Las personas divinas son iguales en esencia, por eso no usa términos referentes a la emanación, como harán los restantes apologistas y casi todos los pensadores reli-

giosos de los primeros siglos. Por este motivo, Tertuliano es fuertemente subordinacionista. El Padre, en su opinión, puede identificarse con el dios de los filósofos, y el Hijo con el Dios activo en la tierra.

Tertuliano se adelantó en varias fórmulas a los concilios de Nicea y de Calcedonia. El de Nicea empleó gran número de sus teorías. Hipólito, Novaciano, Dionisio de Alejandría, y otros escritores, que dependen de él en su concepción de la Trinidad, al igual que Agustín, son los fundadores de la teología en el sentido estricto del término y de una verdadera escuela de ciencia sagrada del tipo de las escuelas filosóficas paganas. Su influjo, principalmente de Orígenes, fue enorme en los restantes teólogos cristianos.

Escuela de Alejandría

Nada se sabe con certeza de Panteno. Recorrió el oriente y se supone que llegó a la India. Se ha creído, aunque no es seguro, que pudieron llegar a conocimiento de Orígenes algunos aspectos del pensamiento indio detectables en sus obras.

Clemente fue maestro de Orígenes, pero es inferior a éste como teólogo. Se conservan tres obras suyas, trilogía donde se describe la doctrina y la vida cristiana: el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Stromata.*

El *Protréptico* es una invitación a la conversión. El estilo literario es el de las exhortaciones a los hombres para que tomen decisiones, como el estudio de la filosofía. Es un género empleado por Aristóteles, Epicuro, y por los estoicos Crisipo, Cleantes, y Posidonio, y también por el propio Cicerón.

El *Pedagogo* se dirige a los que ya han adoptado la fe cristiana. El *Logos* es el pedagogo por antonomasia. Se ocupa de los problemas de la vida corriente. La composición del *Pedagogo* coincide con una época en que se colocan pedagogos en los sarcófagos, como en los de Sidamara, hoy en el Museo Nacional de Estambul, y en el de Shohut Kasala, del mismo museo. Los *Stromata (Tapices)* es un ejemplo de estilo literario muy de moda entre los filósofos de la época, que les permitía abordar los más variados temas. Allí estudia Clemente las relaciones entre fe cristiana y filosofía.

Clemente es un gran admirador de la cultura clásica, a la que acude continuamente en sus disgresiones. Trasvasó la cultura pagana al cristianismo. Insiste en la trascendencia de Dios, en la divinidad de Cristo, en la superioridad de la doctrina revelada y transmitida por la Iglesia, a través de los apóstoles y de sus seguidores. Considera la filosofía griega como una preparación para la revelación cristiana.

Piensa, siguiendo a Justino, que el Verbo ha sembrado la simiente de la verdad en el corazón del hombre, y que todo lo bueno que han dicho los filósofos griegos procede de Cristo y lleva a él. Predica que el cristianismo acopla perfectamente su vida a las enseñanzas de Cristo. Su moral está en gran parte calcada de la moral de los estoicos de época imperial, principalmente de Musonio Rufo. Se descubre igualmente un claro influjo del platonismo de su tiempo en su concepción de la unidad y de la trascendencia divinas. Es de origen griego su división de los cristianos en dos clases: la masa y los gnósticos, que son una minoría intelectual. Estas dos divisiones se repiten en los gnósticos. Éstos han logrado una sabiduría superior, pues poseen la fe del simple creyente, el conocimiento de las cosas divinas, y el acceso a una tradición secreta que arranca de los apóstoles, desconocida por el fiel sencillo. Esta distinción existe también en el otro mundo. Esta doctrina no prosperó en la Iglesia.

Orígenes es el mayor coloso del cristianismo anterior a Agustín y el que ejerció una influencia más extensa y duradera. A los dieciocho años de edad se puso al frente de la escuela de Alejandría. Después, enfrentado con su obispo, marchó a Cesarea de Palestina, donde continuó sus enseñanzas. Durante la persecución de Decio padeció tormentos y, a causa de ellos, murió en Tiro en el año 253. Creó una teología filosófica cayendo en graves errores, que fueron después condenados por la Iglesia que él nunca quiso abandonar. Fue un magnífico comentarista de la Biblia, aplicando el método alegórico. Sus comentarios tuvieron una gran influencia. Fue el primer exégeta científico que tuvo la Iglesia, el fundador de la ciencia escriturística. Escribió sobre los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, en forma de escolios, homilías y comentarios. Sus *Hexapla*, Biblia séxtuple, es el primer intento de establecer un texto crítico del Antiguo Testamento. La Biblia era la base de toda fe y idea filosófica que se opusiera, abierta o aparentemente, a ella era rechazada por los pensadores cristianos.

Se esforzó por adaptar el platonismo a la teología cristiana, con influjos gnósticos y también, posiblemente, indios. La revelación está en el punto de partida de sus doctrinas.

En lo referente a las relaciones entre las tres Personas divinas introduce ideas que se hallan en Plotino y en los neoplatónicos posteriores. Es un surbordinacionista radical, pues defiende que el Hijo es inferior y menor que el Padre, y el Espíritu Santo es inferior o menor que el Hijo. Estas dos últimas personas divinas son intermediarias entre el Padre y el mundo de los espíritus. En el pensamiento de Orígenes influyó mucho la doctrina alejandrina de la imagen de Dios, ya se trate del Hijo, imagen eterna, o los espíritus racionales, imágenes creadas. Esta doctrina es semejante a la distinción plotiniana entre la primera y la segunda hipóstasis. La distinción de Orígenes entre las Personas se adelanta al platonismo tardío.

En opinión de Orígenes, Dios creó primero una comunidad de espíritus racionales, incorpóreos e iguales, teoría próxima al platonismo medio. Admitió la preexistencia de las almas, como las doctrinas pitagórica y platónica; y la caída prenatal, en una manera muy próxima a la doctrina india del *karma*.

Los espíritus de la primera creación pecaron, y según el grado de pecado cayeron, convirtiéndose en ángeles, en hombres y en demonios. De este modo, Orígenes salvaba las desigualdades entre los espíritus creados, que eran culpables de tal desigualdad. Después de la caída, Dios creó el universo para dar morada a los espíritus caídos. Orígenes se apartó del pensamiento gnóstico en admitir que el mundo fue creado por Dios y no por un poder maligno y que no es malo en sí.

Idea platónica es la de la reencarnación de los espíritus recorriendo los diferentes grados de la escala. Esta reencarnación puede acaecer incluso en ciclos cósmicos sucesivos, pensamiento este que se aproxima al indio. Finalmente había la *apocatástasis*, la restauración de todas las cosas, cuando todos los espíritus, incluso los demonios, vuelvan a su pureza e igualdad original. Esta doctrina chocó con la de la Iglesia. Cristo pasó también por todas las categorías angélicas antes de encarnarse, redimiéndolas. En la doctrina de la ascensión del alma para juntarse a Dios, convergen platonismo y cristianismo. También Filón tuvo gran influencia; tanto en Clemente como en Orígenes. Como su maestro, admitió la separación en dos grupos, en los misterios de la fe, pero la separación se da en la otra vida. Piensa A. H. Armstrong que «la estructura platónica ideada por Orígenes no se ajusta muy bien a la fe cristiana; por eso se le desechó y muchas de sus opiniones fueron abiertamente condenadas».

Capítulo XI

Platonismo, neoplatonismo y pensamiento cristiano

J. M. Blázquez

Apologistas

Algunos escritores cristianos, como Hermas, Taciano, Tertuliano, Hipólito y Epifanio de Salamina, condenaron radicalmente toda la filosofía griega, incluso a Platón, que fue considerado el filósofo de más categoría, un teólogo que suministraba a la fe cristiana un concepto de la divinidad aceptable en líneas generales. No obstante, las teorías platónicas no fueron aceptadas en su totalidad por los cristianos, siendo más atractivos para éstos las doctrinas platónicas de la transmigración de las almas, de la materia coetánea de Dios y de su demonología. Este interés por Platón lo tenían también los intelectuales paganos. El platonismo más afín al cristianismo es el platonismo medio y el neoplatonismo, con el que se establece una ósmosis. En Justino influye el platonismo medio y en Clemente y Orígenes además el neoplatonismo. Este último influjo se percibe también en el pensamiento de los padres capadocios, en el pseudo Areopagita, en el neoplatonismo de Proclo y Damascio. En Mario Victorino y Agustín se rastrea el influjo de Porfirio. Todos estos escritores fueron influenciadas por la corriente platónica del tiempo en que vivieron.

El influjo del platonismo en el pensamiento cristiano fue temprano. En el pensamiento de Atenágoras influyó mucho el platonismo medio contemporáneo; en su concepción de un Dios superior a todos los seres; Dios inmortal; inaccesible; no sujeto a cambios; Dios autosuficiente; Dios inteligencia eterna; Dios sólo comprensible a la mente; la doctrina de los tres principios (Dios, materia e ideas), la asociación del *Logos* y la idea; el *eidos* y la idea inmanente a la materia; Dios origen del mundo al imprimir las formas a la materia desordenada; la contraposición entre el mundo inteligible y el mundo sensible.

El influjo de Platón y del platonismo contemporáneo es evidente al comienzo del *Diálogo con Trifón* de Justino.

Clemente de Alejandría

Clemente tuvo siempre presente el pensamiento de Platón en su concepción de la inefabilidad de Dios. Platón depende de las Sagradas Escrituras. Platón concuerda con Moisés. Clemente alaba la concepción de la vida contemplativa de Platón, que

es el filósofo griego que más cita, sobre todo los *Diálogos*. Un motivo platónico en Clemente es la función pedagógica de las penas que Dios envía a los hombres, tema que se repite en Orígenes y en Gregorio de Nisa. Muchas doctrinas de Clemente arrancan del platonismo medio y de Filón de Alejandría. Su culto a Platón y a Pitágoras, su condena del materialismo estoico, de Epicuro y la idea aristotélica de la providencia encajan en el platonismo medio. La ética de Clemente acusa el influjo del platonismo medio, de Filón y del neoplatonismo. La concepción de la *gnosis* de Clemente remonta a Filón y a la tradición platónica; al igual que el empleo de términos tomados de los misterios, la importancia dada al conocimiento superior, el ideal de la vida contemplativa, son temas que se hallan en Platón, en Filón y en el platonismo medio, al igual que las ideas de Clemente sobre teología y cosmología. Al *Timeo* remonta la distinción entre el mundo inteligible o modelo, y el mundo sensible o imagen. Clemente se aparta del platonismo medio y se aproxima al neoplatonismo, adelantándose a la idea de Gregorio de Nisa en la teoría de la materia como principio. Del platonismo medio y de Filón toma Clemente las doctrinas de las ideas como pensamiento en la mente de Dios. Se adelanta el alejandrino al neoplatonismo en su definición del *Logos*, como unidad que comprende todo. Coincide Clemente con el platonismo medio, con Filón y con neoplatonismo en su concepción de la trascendencia de Dios.

Orígenes

Orígenes no sigue a su maestro Clemente en el culto a Platón. En su libro *Contra Celso* se aproxima a Platón en varios puntos: en la acusación de no haber seguido a Platón en la enseñanza sobre la humildad; en la afirmación de la sustancial identidad entre la concepción cristiana de la vida beata y de la comunión con lo divino, y la doctrina platónica de la subida del alma hasta la bóveda celeste y la contemplación del mundo. Orígenes coincide con Clemente en que Platón concordaba con la ley mosaica, por casualidad o por que le conoció durante su permanencia en Egipto. Orígenes hace una síntesis entre cristianismo y platonismo más profunda que la de Clemente. Sus juicios sobre las escuelas filosóficas griegas son las del platonismo medio. Su párrafo acerca de las criaturas incorpóreas está tomado del platonismo medio, con paralelos en Máximo de Tiro y en Alcinoo. Su concepción de Dios se asemeja a la del platonismo del siglo II y a la del neoplatonismo. Como el Dios del platonismo medio, el Dios de Orígenes es engendrado, superior a todos los seres, incorrupto, inmutable e inalterable, autosuficiente, privado de forma, de grandeza y de color, más allá de cualquiera localización espacial, inefable y carente de nombres, privado de pasiones. Aplica al Padre y al *Logos* expresiones típicas de Numerio y de Alcinoo. La mayoría de estas doctrinas se repiten en Plotino.

El parentesco entre Orígenes y el neoplatonismo se encuentra en los siguientes puntos: Dios es simple, no compuesto e indivisible; Dios es definido como algo superior al *nous* y a la *ousia*; Dios es absolutamente desconocido a la razón humana (doctrina esta que se encuentra en Platón, en Filón, en Clemente, en Numerio, en Plotino y en Celso); Dios crea los seres haciéndolos emanar de la propia unidad, idea típicamente neoplatónica, que después se desarrollarán en el pseudo Dionisio Areopagita.

En la concepción del *Logos* de Orígenes se detectan huellas claras de la tradición

platónica: en descubrir la generación del *Logos* por parte del Padre, la misma idea que se encuentra en Plotino al descubrir la generación del *nous* del Uno. El *Logos* es el esplendor que procede de la ley representada por el Padre, doctrina que presenta analogías con algunas teorías de Plotino. El *Logos*, según Orígenes, recibe su existencia y divinidad de la contemplación del Padre, al igual que el *nous* de Plotino en cuanto contempla al Uno. Para Orígenes, el Padre y el Hijo son luces, al igual que para Plotino el Uno y el *nous*. Al segundo Dios engendrado del primero le llama Orígenes *demiurgo*, como Numerio llama *demiurgo* al segundo Dios y Plotino al *nous*, según la hipóstasis. El Padre es el Bien absoluto y el *Logos* es la imagen de su bondad, pero no el Bien absoluto. Términos análogos son los utilizados por Numerio. La superioridad del *Logos* la expresa Orígenes en los mismos términos que Platón. En la sabiduría divina, idéntica al *Logos*, están presentes todas las formas, que son las de las cosas sensibles, y los pensamientos o principios racionales concebidos con anterioridad por Dios; doctrina esta de Orígenes que corresponde exactamente a la concepción plotiniana del alma del mundo, que da cabida a la totalidad de los *logoi*, ideas que aparecen en Plotino, que reaparecen en Gregorio de Nisa y en el pseudo Dionisio Areopagita.



Representación de un filósofo, Villa Boscoreale.

La doctrina del *Logos* en Orígenes es la potencia de Dios, que abraza todo el universo, al igual que se halla en Filón y en Clemente y remonta a la concepción estoica del *Logos* y a la del *anima mundi* propia del *Timeo*, que reaparece en el platonismo medio. La doctrina de Plotino de la materia inteligible, se repite en Orígenes, como señala S. Lilla, que ha estudiado todos estos influjos.

Orígenes rechaza la doctrina platónica y órfico-pitagórica de la transmigración de las almas, del cuerpo humano al de un animal, que ya se lee en el *Fedón*, en el *Fedro* y en el *Timeo* de Platón; pero considera la presencia del alma en el cuerpo humano como una caída del cielo, como resultado de una inclinación hacia lo corpóreo y material, doctrina del *Fedro*. La correspondencia entre el ritmo cíclico tal como la describe el *Fedro* y lo escrito por Orígenes es exacta. La idea del valor de las penas en Orígenes remonta al *Fedón* platónico, y es un elemento importante de la educación divina, términos análogos a los que usan Gregorio de Nisa y Clemente. La doctrina de la *apocatástasis* (retorno a la condición originaria) se encuentra en Hierocles.

La ética de Orígenes está en la línea de lo expuesto por Filón, Clemente y Plotino. Las pasiones son para Orígenes una enfermedad del alma, como para Platón, Crisipo, Posidonio, Filón, Galeno y Clemente.

Influjo platónico se detecta también en la concepción de Orígenes sobre la resu-

rrección de la carne. Él cree que el cuerpo tenía una naturaleza espiritual, teoría muy criticada por Metodio.

Padres griegos

Influjos del platonismo y del neopitagorismo medio se han señalado en Epifanio de Salamina.

Eusebio de Cesarea tiene en gran estima a Platón, como lo demuestra su *Praeparatio evangelica*. Intenta encontrar en los libros del Antiguo Testamento la filosofía de Platón interpretada según el platonismo medio y el neoplatonismo. Para el historiador de la Iglesia concuerdan la filosofía de Platón y la sabiduría mosaica.

Huellas platónicas, obtenidas principalmente del *Timeo*, se han encontrado en Basilio, en Gregorio de Nisa y en Gregorio Nacianceno.

Padres latinos

El platonismo influyó en el pensamiento de Minucio Félix, Lactancio, Hilarión de Poitiers, Ambrosio y Agustín. Minucio Félix recuerda en el *Octavio* un párrafo del *Timeo* (28c), clásico en el platonismo medio, al igual que en los Santos Padres. Diversos párrafos de las *Instituciones divinas*, del *Epítome* y del *Sobre la ira de Dios* de Lactancio, remontan a Platón.

Plotino influyó también en los pensadores cristianos de Occidente, a través de Porfirio, de sus discípulos y de Mario Victorino, que tradujo varios libros de los platónicos; probablemente se trata de obras de Plotino comentadas por Porfirio.

En el año 386, en Milán, había un grupo de neoplatónicos, cristianos y paganos, al que pertenecían Ambrosio y su maestro Simpliciano. Ambrosio admitió bien el platonismo de Plotino y de Porfirio.

Los pensadores cristianos asimilaron a fondo el pensamiento de Platón, el platonismo medio y el neoplatonismo, a pesar de que este último era anticristiano. Sólo pusieron limitaciones cuando chocaban abiertamente contra el concepto de verdad revelada. En este aspecto, los autores cristianos aceptaron la filosofía del momento, y hablaban el mismo lenguaje filosófico que los paganos, lo que favoreció la cristianización de un sector del pensamiento pagano y el trasvase de la filosofía platónica, del platonismo medio y neoplatónico, al cristianismo, que en gran parte ha llegado hasta hoy. En esta filosofía se modeló el dogma cristiano.

Aristotelismo

Su influjo en los pensamientos cristianos fue mucho menor. Algunas teorías aristotélicas, como señala S. Lilla, eran inaceptables para el cristianismo: como la ausencia de la providencia, la tendencia a hacer depender la felicidad de los bienes externos, la doctrina de que el cuerpo de Dios estaría representado por el quinto elemento (el éter), Dios sería prácticamente idéntico al *anima mundi* que mueve el universo, la doctrina de que el universo es coetáneo de Dios, y la tendencia a defender la mortalidad del alma, que no podía vivir sin el cuerpo. Los escritores cristianos conocie-

ron la filosofía de Aristóteles a través del platonismo sincrético de los primeros siglos imperiales y del neoplatonismo. Taciano, Atenágoras y Justino, rechazaron algunas teorías aristotélicas como lo hizo el platonismo medio de Attico. El autor de la *Cohortatio ad graecos*, obra posiblemente del siglo III, no admite algunas tesis de Aristóteles, al igual que alguna obra atribuida falsamente a Justino.

Clemente de Alejandría recoge de los apologistas críticas a Aristóteles, que suministró al alejandrino el modelo de su *Protréptico*, género literario de exhortación que gozó de gran aceptación, pues Epicuro, Cleantes, Crisipo, Posidonio, en época helenística, y Jámblico en el siglo IV, escribieron *protépticos*.

En el *Pedagogo* de Clemente se detecta también cierto influjo aristotélico. S. Lilla ha recogido hasta siete punto en los que es claro el pensamiento de Aristóteles en Clemente. Este material aristotélico le sirve a Clemente para construir su doctrina de la *pistis*. La lógica aristotélica está muy presente en el libro octavo de los *Stromata*.

A influjo aristotélico remontan en Orígenes varios puntos: Dios es inteligencia; la posibilidad de que Dios esté sobre el *nous*; Dios se piensa a sí mismo; Dios es autosuficiente y carece de necesidades; lo infinito no puede ser conocido; la mente humana está unida al cuerpo; es afín a Dios; para obrar no tiene necesidad del cuerpo; la



Detalle de un sarcófago con filósofo sentado, Roma, Museo Laterano.

mente humana usa los miembros del cuerpo como instrumentos; la materia está en la base del cuerpo. Orígenes basó su doctrina del libre albedrío en la ética de Aristóteles, teniendo presente el platonismo medio, a Epicuro y a Alejandro de Afrodisias.

Hipólito hace una síntesis de la filosofía aritotélica en su *Refutación de todas las herejías*, próxima a la de Dídimo y Diógenes Laercio. Rechazó la doctrina aristotélica de la mortalidad del alma y la de la dependencia de la felicidad en los bienes externos.

Eusebio dedica unos párrafos a refutar la doctrina aristotélica, utilizando a Attico, en su *Praeparatio evangelica*, en lo referente a los conceptos de felicidad, de la providencia, de la eternidad del mundo, del éter, de la naturaleza de los cuerpos celestes, de la mortalidad del alma, del alma como entelequia del cuerpo; también rechaza las ideas platónicas.

El *Protréptico* de Aristóteles influyó en el *Discurso a los jóvenes sobre la utilidad de la literatura griega*, de Basilio, y principalmente en las *Homilías* sobre el *Hexameron*, donde se refiere a problema de cosmología, de geografía y de ciencias naturales.

La influencia de la obra de Aristóteles se evidencia también en las obras de Gregorio de Nisa, que utiliza la lógica aristotélica en su argumento contra Eunomio.

Tradicionalmente se habla de una profunda helenización del cristianismo, como hacen A. Harnack y R. Bultmann. En realidad, hubo un trasvase de la cultura grecorromana, filosofía y literatura, al pensamiento cristiano. A partir del siglo IV, la Iglesia se convirtió en la gran heredera de la cultura del Imperio romano.

En el siglo IV varios escritores cristianos recibieron una excelente formación. Lactancio fue llamado por Diocleciano para enseñar retórica latina en Nicomedia; y Constantino, hacia el año 317, le encomendó la educación de su hijo Crispo. Basilio era hijo de un célebre retórico de Neocesarea del Ponto. Estudió retórica en su ciudad natal, Cesarea, luego en Constantinopla, y después del año 351 en Atenas. Tenía un criterio muy amplio en aceptar la literatura griega para la formación de la juventud cristiana. Gregorio Nacianceno es el único poeta entre los grandes teólogos del siglo IV. Gregorio de Nisa, hermano de Basilio, fue profesor de retórica. Teodoro de Mopsuestia estudió retórica y literatura con el sofista y retórico Libanio, maestro igualmente de Juan Crisóstomo.

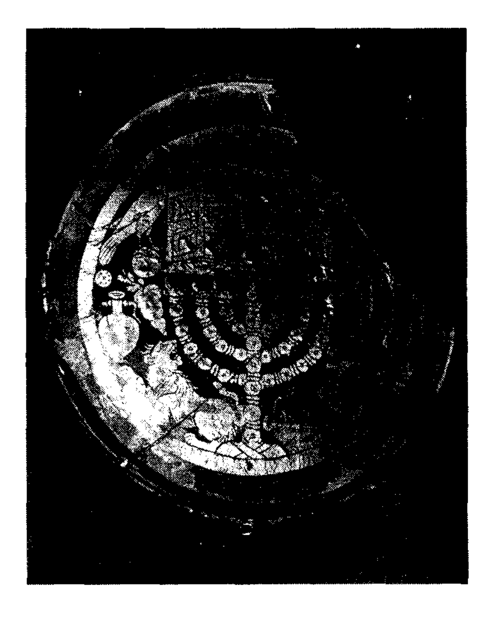
Capítulo XII

Cristianismo y judaísmo

J. M. Blázquez

Oposición judía a Pablo

Pablo encontró desde el primer momento una oposición judía a su predicación. En torno al año 36, los judíos de Damasco se opusieron a Pablo (Hch 9,22-23). Lo mismo sucedió aproximadamente en el año 48 en Antioquía de Pisidia (Hch 13,50), cuando «los judíos incitaron a mujeres distinguidas y a los principales de la ciudad promovieron una persecución contra Pablo y Bernabé, y los arrojaron de su territorio». En Iconio, los judíos incitaron a los gentiles contra los cristianos. Judíos de Antioquía e Iconio persuadieron a la multitud de Listra, apedrearon a Pablo y lo arrastraron fuera de la ciudad, dándolo por muerto (Hch 14,19). En Tesalónica los judíos, envidiosos de las conversiones, reúnen a la multitud apoyados por algunos agitadores, intentaron asaltar la casa de Jasón, donde se hospedaban Pablo y Silas, con la intención de llevarlos ante el pueblo, provocando la intervención de los magistrados (Hch 17,5-8), que exigieron una fianza a Jasón para dejarlos en libertad. Estos mismos judíos siguieron a Pablo hasta Berea, donde soliviantaron a la gente. Los judíos de Corinto intervinieron contra Pablo ante el procónsul romano, Galión, que se negó a aceptar denuncias que se fundamentaban en disputas internas sobre la interpretación de la ley (Hch 18,12-17).



Vaso de oro, con el Arca de la Alianza, la Torá, que contiene los cinco primeros libros de la Biblia, el candelabro de los siete brazos, el ánfora con aceite, el fruto cítrico utilizado durante la fiesta de los Tabernáculos, el cuerno de carnero para anunciar el Año Nuevo, y la rama de palmera, símbolo de Judea. Catacumbas judías de Roma.

Galión ordenó despejar el tribunal, y acto seguido todos propinaron una paliza al archisinagogo Sóstenes.

En Jerusalén, los convertidos del judaísmo, que seguían siendo fieles observadores de la ley (Hch 21,20-26), habían oído que Pablo inducía a que aquellos judíos que vivían entre los paganos a que abandonasen la ley de Moisés, a que no circuncidasen a sus hijos y a que no siguieran las tradiciones, lo que motivó que Pablo presentara una ofrenda para demostrar que seguía practicando la ley.

Este último texto de Lucas es importante por señalar la existencia en Jerusalén de una comunidad de cristianos fieles observantes de la ley judía, que era el gran problema entre Pablo y los judíos de la diáspora. La predicación de Pablo promovía agitaciones y tumultos dentro de las propias comunidades judías. De esto es acusado por Tertulo ante el procurador romano Antonio Félix (Hch 24,4).

Los judíos y las persecuciones cristianas

En el año 62, por orden del sumo sacerdote Ananías y del Sanedrín, estando el gobierno romano de la provincia vacante, fueron lapidados Santiago el Menor y otros cristianos de Jerusalén. Santiago, que hacía oración continuamente en el templo de Jerusalén, fue arrojado desde el pináculo del templo, luego lapidado y rematado.

Santiago fue asesinado, según el testimonio de Hegesipo, por afirmar que Jesús era el Salvador, el Hijo del Hombre, el Cristo. El texto de Hegesipo es importante por afirmar que muchos judíos, incluso entre los jefes, creían en Jesús.

Los apologistas Justino y Tertuliano son los primeros que echan la culpa de las persecuciones cristianas a los judíos. Son testimonios muy vagos. El primero de ellos, en el *Diálogo con Trifón* (16,4) acusa a los judíos de que en las sinagogas elevan imprecaciones contra los que creen en Cristo «porque no tenéis poder de echarnos la mano, gracias a los que nos gobiernan, cada vez que podéis lo habéis hecho». Este texto parece referirse a los martirios de Esteban y de Santiago y a las calamidades seguidas por los cristianos durante la revuelta de Bar Kokba, pero son cosas ya pasadas.

Tertuliano *(Ad nat.* 1,14; *Adv. iud.* 13) afirma que los judíos fueron los primeros en denunciar las *flagitia* y la *prava superstitio* de los cristianos. El apologista africano (*Scorp.* 10) escribió esta frase lapidaria: «Las sinagogas de los judíos son la fuente de las persecuciones.» Quizá se refiera a aquellas persecuciones primeras de la Iglesia.

En las Actas de los Mártires, los judíos no participan, como autores únicos ni como protagonistas, sino como asociados y cómplices con los paganos.

En el martirio de Policarpo de Esmirna, la muchedumbre compuesta de paganos y de judíos no pudo contener su furor y comenzó a gritar. Las Actas puntualizan que eran los judíos los que manifestaban más ardor. Los judíos persuadieron al gobernador para que mandase incinerar el cuerpo del mártir y que no fuera entregado a los cristianos. En este martirio, la iniciativa partió de los paganos, y los judíos la apoyaron activamente. Existe, como señala M. Simon, un cierto paralelismo entre la muerte de Cristo y la de Policarpo. En las Actas de Poncio, los judíos consiguen que sea conducido al suplicio, al martirio. Durante el gobierno de Ameliano, un judío de Nicomedia va en compañía de soldados a buscar a los cristianos para detenerlos. En las Actas del mártir Pionio, durante la persecución de Decio, se alude a la curiosidad y alegría con la que asistían los judíos al martirio de los cristianos. Eran espectadores ac-

tivos, pero no los causantes de la prisión de Pionio. Los judíos intervenían a título individual o local. No existía una conjuración del judaísmo contra el cristianismo ni parece que desempeñaran un papel determinante en los martirios. Estimularon el odio popular, según la tesis de M. Simon, contra la tesis de A. Harnack de que desempeñaron un papel importante en las primeras persecuciones. Incluso varios mártires fueron enterrados en cementerios judíos, como Agrícola, Vital, Vicente y Orantio, Aggeo y Cayo. Los primeros cristianos de Cartago eran enterrados en necrópolis judías. Hay que tener presentes las condiciones locales, las influencia personales y el papel desempeñado por los rabinos.

ESCRITOS CRISTIANOS ANTIJUDÍOS

Ya en la Carta de Bernabé, escrita hacia el año 130, posiblemente en Alejandría, se expresa la pretensión de los cristianos de la gentilidad de ser el verdadero Israel. Tertuliano la formula netamente. Bernabé trata de demostrar que los judíos habían interpretado muy mal la ley, pues la dieron un sentido literal. Piensa este autor que la ley no estaba destinada, en principio, a los judíos, sino a los cristianos. Los judíos fueron engañados en la interpretación de la ley por un ángel malo. Incluso el culto judío es parecido a la idolatría pagana.

Aristón de Pella escribió la primera apología cristiana contra el judaísmo hacia el año 140: *Discusión entre Jasón y Papisco sobre Cristo*. El primero es un judeo-cristiano, y el segundo un judío de Alejandría. La obra estaba destinada al público en general. Se basaba en el Antiguo Testamento y demostraba el cumplimiento en Jesús de la profecías referentes a Cristo. Terminaba la obra reconociendo Papisco a Cristo como Hijo de Dios y solicitando el bautismo. La primera apología cristiana conservada es el *Diálogo con Trifón*, de Justino. El tal Trifón es posiblemente el rabino Tarfon citado en la Misná. La disputa duró dos días y tuvo lugar en Éfeso. En la primera parte defiende, después de contar su conversión y formación intelectual, que la ley mosaica tuvo validez durante cierto tiempo, y que la nueva ley, el cristianismo, era válida para toda la humanidad y para siempre. En la segunda parte se justifica la adoración de Cristo como Dios. En la tercera, se prueba que el verdadero Israel es la comunidad cristiana, que es el verdadero pueblo elegido por Dios. La verdad cristiana existía antes de Cristo. El Antiguo Testamento ya se refirió al repudio de Israel y a la elección de los gentiles.

Melitón de Sardes, en una de sus homilías, acusa a los judíos de deicidas, acusación que se ha venido repitiendo a lo largo de los siglos.

Tertuliano escribió también una obra *Contra los judíos*, que es una disputa entre un cristiano y un judío. En los primeros capítulos, el apologista intenta demostrar que el Antiguo Testamento ha perdido su valor, y que debe ser interpretado espiritualmente por haberse separado Israel del Señor. Asienta el criterio que existió una ley antes de Moisés, que dios promulgó para todas las naciones, para Adán y Eva en el paraíso. La ley judía sería posterior, y fue escrita en tablas de piedra. No es necesaria para la salvación. Han sido abolidas la circuncisión, la observancia del sábado, los sacrificios y la ley del Talión. Cristo es el autor de la nueva ley, el sacerdote del nuevo sacrificio y el rey del reino universal. Daniel profetizó el nacimiento y pasión de Cristo y la destrucción del templo de Jerusalén. Cristo cumplió las profecías. La primera parte de esta obra de Tertuliano está inspirada en el *Diálogo con Trifón*, y la segunda es un resumen del capítulo tercero del *Contra Marción*, obra del propio Tertuliano.



Candelabro de los Siete brazos sostenido por victorias con imágenes de las estaciones, y erotes pisando uvas. Sarcófago de la Catacumba Vigna Rondamini, Roma.

El autor de la epístola *Ad Diognetum*, de comienzos del siglo III, censura el formalismo externo del culto de los judíos.

Novaciano escribió, según el testimonio de Jerónimo *(De vir. ill.* 70), tres obras contra los judíos: *De circuncisione, De sabbato* y *De cibis Iudaicis*, de las que sólo se conserva la última. En las dos primeras intentaba demostrar que los judíos ignoraban la verdadera circuncisión y el verdadero sábado. En la tercera, escrita en forma de carta, se propone probar que las leyes relativas a los alimentos deben entenderse espiritualmente, siguiendo a Pablo. No hay animales puros e impuros, pues todos fueron bendecidos como buenos por el Creador. Los animales impuros representaban aspectos malos. Cristo disipa todas las oscuridades de la ley. El verdadero alimento, alegóricamente, es la verdadera fe y un alma pura. Rechaza Novaciano los alimentos ofrecidos a los ídolos. Novaciano interpreta las normas del Levítico, igual que antes lo hiciera la Carta de Bernabé y antes aún el pseudo Aristeas.

Hipólito de Roma, en el *Comentario a Daniel*, escribió que los judíos y los paganos, instigados por Satán, que obraba en ellos, no cesan de maquinar persecuciones y tribulaciones contra la Iglesia, buscando la manera de destruirla. Se unen y esperan la ocasión propicia. Entran en la casa de Dios, cuando los cristianos oran y cantan himnos al Señor, cogen a algunos, los sacan fuera y los violentan. Si no consienten adorar sus dioses, los arrastran a los tribunales, los acusan de obrar contra la ley y los hacen condenar a muerte.

Se conserva el sermón tercero contra los judíos, falsamente atribuido a Cipriano, en el que se censura la ingratitud de los judíos que persiguieron a Cristo en los profetas. La abstinencia de los judíos motivó que el Salvador se dirigiera a los gentiles y a los pobres. Jerusalén ya no es la ciudad de Dios, e Israel es un pueblo apátrida, aunque puede convertirse.

Arnobio de Sicca repudia las fábulas de los judíos, especialmente las de la secta de los saduceos en lo referente a dar forma a Dios.

Eusebio de Cesarea, en su *Demonstratio evangelica* refuta las acusaciones que los judíos lanzaban contra los cristianos de aceptar únicamente las bendiciones prometidas al pueblo escogido, sin aceptar la ley. El autor intenta demostrar el carácter universalista del Antiguo Testamento y que el cristianismo cumple las normas de la religión judaica. Comienza Eusebio su obra explicando las razones por la que los cristianos aceptan las Sagradas Escrituras judías rechazando la ley de Moisés, que era sólo una transición entre la religión universal de los patriarcas y la llegada de Cristo. Los profetas ya habían anunciado la venida del Mesías, la vocación de los gentiles y la caída del pueblo judío. Aduce el autor las pruebas proféticas de la humanidad de Cristo, su divinidad, su encarnación y su vida terrena; contando luego la pasión y muerte de Jesús. Se han perdido los últimos diez libros, salvo un fragmento extenso del libro XV que trata de los cuatro reinos de Daniel. Posibles contenidos de los libros no conservados pueden ser la resurrección y ascensión de Cristo y la fundación de la Iglesia. Esta obra debía ir dirigida contra Porfirio, al que cita varias veces, aunque no sistemáticamente para refutar sus ideas punto por punto. Este tratado está considerado como la apología más importante de la Iglesia antigua. Debe fecharse poco después del 314.

Atanasio, en su tratado sobre *La encarnación del Verbo*, compuesto en torno al 318, defiende el misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo de las objeciones hechas por paganos y judíos.

Epifanio, obispo de Salamina, en Chipre, redactó en el año 377 el *Panarion o haereses*, donde refuta todas las herejías, entre las que cita el judaísmo con sus sectas.

Juan Crisóstomo escribió también en la década del año 380 un tratado que lleva el titulo *Contra iudaeos et gentiles quod Christus sit Deus*. Como indica su título es una demostración de que Cristo es Dios, según lo predijeron los profetas. Su divinidad se prueba por el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y del mismo Cristo, por el poder del cristianismo y la destrucción del templo de Jerusalén. La cruz es objeto de bendición. La victoria de Cristo es total. Su sepulcro es el lugar más venerado.

Juan Crisóstomo pronunció en Antioquía ocho homilías contra los judíos entre los años 386 y 387, que son el ataque más feroz que sufrió el judaísmo, al que acusa de todos los vicios. Los cristianos frecuentaban las sinagogas. El orador amonesta a sus oyentes cristianos contra la celebración del Año Nuevo, las fiestas de los Tabernáculos, los ayunos y la Pascua. Intenta demostrar que los judíos han sido castigados por el trato que dieron a Cristo, al que rechazaron, según habían anunciado los profetas. Estas homilías prueban la gran atracción que el judaísmo ejercía sobre el cristianismo, lo que se deduce también de los cánones del concilio de Elvira. Estas homilías son uno de los ataques más demoledores que sufrió el judaísmo antiguo.

Gregorio de Nisa, en torno al año 385, compuso su *Catequesis*, dirigida a los maestros. Es el primer ensayo de teología sistemática después del *De principiis* de Orígenes, del que depende en gran parte. Gregorio defiende en su libro los principales dogmas cristianos contra paganos y judíos; y también cristianos. En general, los autores cristianos de los primeros siglos mostraron una fuerte tendencia antijudía, propalando bulos, calumnias y falsas interpretaciones sobre el Antiguo Testamento, que han estado en la base de todo el movimiento cristiano antijudío y en las persecuciones hasta el siglo XX.

Efrén y Jerónimo, igualmente, fueron autores cristianos contrarios al judaísmo.

Los tres problemas fundamentales de la literatura antijudía son: el rechazo de Is-

rael y la vocación de los gentiles; el cumplimiento de la ley, el monoteísmo y la cristología.

Antisemitismo cristiano

Comienza claramente con el Evangelio de Juan, pero en opinión de M. Simon, sólo en el siglo IV aparece con toda su complejidad. El fundamento teológico sería haber matado a Cristo, el ser el pueblo deicida, según palabras de Asterio de Amasia, Gregorio de Nisa y, principalmente, Juan Crisóstomo.

Las acusaciones de los cristianos al judaísmo se encuentran contados en la literatura pagana. Apión y Celso los acusan de ser causantes de sediciones, Juan Crisóstomo de ser de raza guerrera, Tácito de misantropía (acusación extensiva a los cristianos).

El *Kerygma Petri*, Arístides y Orígenes lanzan acusaciones contra los judíos adoradores de ángeles.

La circuncisión y las prescripciones alimenticias de los judíos son motivo de sarcasmos para los paganos. Los escritores cristianos las consideraban caducas.

La acusación de onolatría (en las obras de Apión y Tácito) no está presente en los autores cristianos. La acusación pagana lanzada contra cristianos y judíos de muerte ritual sólo aparece en estos últimos contra los primeros en fecha relativamente tardía.

Sin embargo, el antisemitismo cristiano tiene algunos elementos originales. Se les acusa de todos los vicios; se les ataca por su impiedad. Después de la venida de Cristo, el judaísmo es una especia de idolatría según la epístola *Ad Diognetum*. Se censura su inmoralidad y libertinaje (Tácito), acusación recurrente entre los escritores cristianos del bajo Imperio (Ambrosio, Asterio de Amasia, Cromacio de Aquileia, Jerónimo, Juan Crisóstomo y Agustín), aunque de todo ello fueran acusados también los cristianos. El ascetismo cristiano y la invitación a la virginidad chocaban con las ideas judías sobre la procreación. Afraates (270?-345?) acusa a los judíos de sensuales y de desenfrenado apetito carnal, en el mismo sentido de las acusaciones dirigidas por los monjes a partir del siglo IV. Jerónimo censura a los judíos su avaricia. Se les reprocha su lujo, su amor al dinero, a la ostentación y a la buena mesa. Obviamente estas acusaciones perdían fuerza cuando procedían de los ascetas cristianos.

La originalidad del antisemitismo tiene su fundamento en las Sagradas Escrituras, que son la cantera donde los polemistas cristianos toman todos sus argumentos antijudíos. La acusación de pueblo de cabeza dura se repite desde Esteban hasta Ambrosio y Agustín. Los judíos son ciegos y obstinados en el error; asesinos de los profetas; rebeldes a Dios; colaboradores en la muerte de Cristo; blasfemos; repudiadores de la ley de sus padres; comparsa del diablo; raza de víboras; delatores; calumniadores, etc. Tales son los epítetos que utiliza Gregorio de Nisa para describir a los judíos.

La literatura judeocristiana

Ya en 4 Esdras, compuesto en la última década del siglo I d.C., después de la destrucción del templo de Jerusalén, muestra adiciones cristianas que reflejan bien sus esperanzas en el futuro y su influencia en la formación de la escatología cristiana. Este libro fue considerado canónico.

Las Parábolas de Henoc son de fecha posterior a la aparición del cristianismo y están influenciadas por él.

Se ha discutido mucho desde finales del siglo XVIII si el Testamento de los Doce Patriarcas es una obra judía o cristiana. La hipótesis más probable es que se trata de una obra judía, pues judías son las fuentes que utiliza, aunque haya interpolaciones cristianas posteriores, fácilmente reconocibles por la ruptura del ritmo narrativo y del pensamiento. Se acerca como ningún otro documento judío al concepto del amor evangélico, sin llegar a alcanzarlo plenamente, pues éste no acepta ni el odio teológico ni la guerra religiosa.

La Visión de Isaías, que es propiamente la Ascensión de Isaías, fue redactado en griego en el siglo II. Es de carácter apocalíptico, pues trata de la visión de Isaías y de su viaje al séptimo cielo. El llamado Testamento de Ezequiel es de origen cristiano igualmente.

Los Oráculos Sibilinos

Este género literario nació probablemente en Irán y se desarrolló entre los griegos, quizá entre Hesíodo y Heráclito. Judíos y cristianos utilizaron este género para propagar su religión. Las sibilas profesaban el monoteísmo, denunciaban las costumbres corruptas y amenazaban a los que oprimían al judaísmo y al cristianismo. Su narración es predominantemente apocalíptica. Al utilizar los cristianos este género literarios, los judíos perdieron interés por él. Los cristianos fueron los que conservaron principalmente los oráculos judíos, a lo que añadieron algunas interpolaciones. Los oráculos se redactaron en griego. Son griegos los libros III, IV y V. Los libros III y V se fechan en el siglo II a.C; el libro IV no es anterior al siglo I. Los libros II y V proceden de los judíos egipcios, y el libro IV de Egipto o Asia Menor.

El libro I es del siglo III, al parecer, y de Asia Menor. El *proemio* es cristiano, así como a partir del año 323, donde se habla del Bautista, de Cristo, de su vida y del castigo de los judíos a manos de los romanos. El libro II es probablemente de la misma fecha y procedencia. Las interpolaciones recriminan a los judíos. El libro VI se fecha en el siglo II; es un himno a Cristo, y tiene un origen judeocristiano. El libro VII no es posterior al siglo III; tiene influjo judeocristiano y gnóstico, y perícopas cristológicas. Más de la mitad del libro VII refleja ideas cristianas. Ataca la codicia y recomienda las obras de misericordia.

Cristianismo y Talmud

El Talmud insistía en el valor absoluto de la antigua alianza. Los rabinos refutan las pretensiones de la Iglesia de ser el verdadero Israel. El éxito de la propagación del cristianismo entre los gentiles se interpretó como una de las calamidades anunciadas, como indicó R. Eliezer a finales del siglo I, o R. Nehemías en la segunda mitad del siglo II, o R. Jitzhaq, contemporáneo de Constantino.

Contra la provocación de los gentiles, los rabinos insisten en el amor de Yahvé a Israel, en las pruebas de la predicación divina hacia los judíos. La destrucción del templo y la diáspora son hechos temporales. Moisés quiso poner por escrito la Misná. Ésta y el Talmud fueron reveladas en el Sinaí, con lo que rechazaban la objeción de los cristia-

nos del carácter tardío de las prescripciones rabínicas. Los cristianos objetaban que los patriarcas habían vivido sin observancias y sin la circuncisión. Los judíos respondían que muchos justos, que habían vivido antes de Moisés, habían nacido circuncidados, y que Abraham había cumplido todas las prescripciones de la ley. Hasta el mismo Yahvé cumplió con el precepto del sábado. Rechazan los rabinos la idea de los polemistas cristianos de ser las prescripciones rituales un castigo, pues traducen el amor de Yahvé por Israel. Son motivo de alegría. Entre la ley divina y las prescripciones rabínicas no hay oposición. A la objeción cristiana que la ley judía y la antigua alianza han caducado con la llegada de Cristo, los rabinos responden que son eternas, pues traducen la inmutable voluntad, con lo que se refuta el dogma cristiano de la muerte redentora de Cristo, pues sólo tienen potencialidad expiatoria la piedad y las buenas obras.

Para los rabinos, la destrucción del templo y el destierro de Israel no son crímenes contra el Mesías, sino castigo del pecado del pueblo judío. Según Ben Azai, Israel fue dispersado después de renunciar a Dios, a los diez mandamientos, a la circuncisión y a la Torá. Los rabinos insisten en que Dios no tiene hijos, y menos aún un hijo que el padre abandonó a su suerte y consintió su muerte.

La polémica anticristiana comienza al final del siglo I, en el círculo de R. Gamaliel II. Se desarrolla con la literatura antijudía, continúa en la segunda mitad del siglo II, con Bar Kappara y su alumno Jesoshua ben Levi, y se amplía durante el siglo III. Después del triunfo de la Iglesia continuó la controversia, según Eusebio y Jerónimo.

Los *Minim* serían judeocristianos. A los rabinos se debe su excomunión por indicación de R. Gamaliel II, probablemente alrededor del año 80. En el siglo IV, los *Minim* en el Talmud están separados de la comunidad judía. El cristianismo era el enemigo principal de judaísmo aún en el siglo IV.

Los judíos bajo los emperadores romanos

El Edicto de Milán permitió la más absoluta libertad de culto a todo el mundo. A finales del siglo IV *(C.Th.* 16.8.9), Teodosio recordaba, contra los excesos del antisemitismo azuzado por el clero, que el judaísmo estaba permitido. Sin embargo, los emperadores cristianos prohibieron su expansión.

Destrucción de sinagogas

Durante el siglo IV se destruyeron algunas sinagogas por la instigación de las autoridades eclesiásticas. En los primeros años del siglo IV, en Tipasa, África, la sinagoga se convirtió en la iglesia de Santa Salsa. Lo mismo ocurrió en Dertosa, Hispania. En la segunda mitad del siglo IV, la tumba de los dos hermanos Macabeos pasó a poder de los cristianos.

El asunto más delicado fue el de la sinagoga de Callinicum en el año 388. Los cristianos, azuzados por su obispo, incendiaron la sinagoga. Teodosio obligó al obispo a indemnizar a los judíos y a reconstruir el edificio, y dio órdenes para que los incendiarios fueran castigados. Ambrosio se opuso a la decisión del emperador, pues pensaba que era lícito incendiar la sinagoga. Teodosio no dio marcha atrás y Ambrosio se dirigió al emperador en la iglesia con duras palabras amenazándole con la excomunión. Teodosio acabó por ceder ante las pretensiones de Ambrosio.

La Iglesia hispana y los judíos

Los judíos debían ser muchos e importantes en Hispania durante el bajo Imperio. El concilio de Elvira prohíbe que los judíos bendigan los frutos de los cristianos, y a éstos comer en compañía de judíos. A los fieles que cometieran adulterio con una judía se les retiraba la comunión. Gregorio de Iliberris dedicó cuatro homilías al tema judío. Una de ellas comienza diciendo: «siempre estáis discutiendo con los judíos», lo que confirma la sospecha de los frecuentes enfrentamientos dialécticos, y que la comunidad judía era numerosa y, sin duda, influyente.

El Antiguo Testamento y el cristianismo

El cristianismo aceptó las Sagradas Escrituras judías a finales del siglo I. Los libros de la Biblia hebrea ya no admitían discusión alguna. En esto estaban de acuerdo judíos y cristianos. En la actualidad se sitúa la constitución del canon en torno al año 164 a.C. Se ha supuesto que el cristianismo heredó el canon judío de veintidós libros. El cristianismo no difería del judaísmo en el contenido y número de libros, sino en la interpretación del Antiguo Testamento. A partir de la mitad del siglo II, la traducción de los Setenta aparece en códices cristianos. Igualmente se ha supuesto que el cristianismo no heredó del judaísmo un canon ya cerrado; razón por la cual el canon cristiano del Antiguo Testamento no coincide con el judío. La importancia del Antiguo Testamento radica, como escribe J. Trebolle, en que los autores del Nuevo Testamento y los escritores cristianos encuentran en la versión de los Setenta el arsenal de términos y de conceptos en el que expresaron los contenidos y los símbolos de la fe cristiana. Los autores del Nuevo Testamento manejan la versión de los Setenta, realizada en Alejandría mediado el siglo III a.C., durante el reinado de Ptolomeo Filadelfo (285-245 a.C.).

La versión de los Setenta se refería en origen a la traducción del Pentateuco. Más tarde, se tradujeron los restantes libros bíblicos, a mediados o a finales del siglo II a.C.

Los judíos, Símmaco, Aquila y Teodoción realizaron unas traducciones que pueden tener como antecedentes otra versión anterior. La traducción de Símmaco se fecha hacia el año 170. El autor es tal vez un samaritano convertido al judaísmo o un ebionita.

Aquila es un judío del Ponto, discípulo de R. Aquiba. Tradujo el Antiguo Testamento en una versión muy literal del hebreo, que es más bien una versión de los Setenta. Teodoción era un judío prosélito de Éfeso y vivió en el siglo II. Esta traducción alcanzó una gran difusión y sustituyó al texto de los Setenta en muchos manuscritos. Orígenes utilizó estas tres traducciones en las *Hexapla*, fechadas en el 245.

Los autores cristianos Hesiquio, Luciano y Orígenes, hicieron comentarios a la versión de los Setenta. Poco se conoce del comentario atribuido al obispo de Egipto, Hesiquio (†311). Luciano fue el fundador de la escuela exegética de Antioquía, rival de la de Alejandría; murió martirizado en el año 311-312. El comentario de Luciano fue usada por Juan Crisóstomo y por Teodoreto de Ciro.

Capítulo XIII

Iglesia y Estado en los primeros siglos imperiales

J. M. Blázquez

Desde Nerón hasta Cómmodo

Las malas relaciones entre los emperadores Nerón (54-68), Domiciano (81-96), así como la postura de Trajano (98-117) y de Hadriano (117-138) con respecto a los cristianos se han tratado al referirnos a las calumnias paganas contra los cristianos y en capítulo correspondiente a las persecuciones. Tan sólo recordamos que la mayoría de los investigadores creen que Flavio Clemente, cónsul en el año 95, y su esposa Domitila, eran cristianos, y por eso fueron acusados de ateísmo y de llevar una vida apartada. Un grupo minoritario defiende que eran prosélitos del judaísmo.

El Apocalipsis atribuido a Juan, escrito según Ireneo de Lyon a finales del reino de Domiciano, es una obra de claro carácter antirromano en dos capítulos, el 13 y el 17. Para el autor, el poder político es de carácter demoníaco. La bestia que asciende del mar es el Imperio romano. Junto al poder político se encuentra el poder religioso, en la bestia que sale de la tierra y ejercita un poder espiritual en favor del Imperio romano, como afirma G. Jossa. Se juntan, pues, los dos poderes, político y religioso, contra los cristianos. La dama adornada con joyas es el nuevo símbolo del poder religioso, y es Roma. Se observa una identificación del poder político y el poder religioso.

P. Brown matiza un tanto este pensamiento:

> Conocemos muy poco sobre el origen del movimiento ascético en su trasfondo del Próximo Oriente, pero sí lo suficiente como para hacer sospechosa cualquier respuesta simple. Se ha sostenido que el monaquismo era un movimiento de huida y protesta —el campesinado oprimido huía buscando la seguridad de los grandes monasterios— y que sus quejas contra los terratenientes se mezclaban con el fanatismo con el que atacaban al paganismo clásico y la cultura de las ciudades griegas. De hecho, los fundadores del movimiento monástico y las gentes por ellos reclutadas no eran campesinos oprimidos. Su disgusto era más sutil. El Egipto del Bajo Imperio era un país de ciudades vigorosas donde las tensiones surgían a menudo por los efectos distorsionadores de la nueva riqueza y las nuevas oportunidades, así como por las depredaciones inmemoriales de los publicanos. Los pueblos de Egipto y Siria llegaron a producir una gran abundancia de excéntricos acomodados, cuyo talento no encontró ningún aliviadero en las prudentes y bien arraigadas rutinas de las prósperas

comunidades de labriegos. Antonio fue un fracaso educacional; Macario había sido un contrabandista; Pacomio había quedado desarraigado por el servicio militar; el amable Moisés había sido un trotamundos.

Por poco que sepamos sobre los orígenes del movimiento ascético, conocemos bastante sobre la función y el significado del acto monacal del «desplazamiento» en la sociedad de los siglos IV y V. Al «hombre santo» se le enseñaba que había conseguido la libertad y un poder misterioso gracias a haber traspasado muchas barreras visibles de una sociedad no tanto oprimida cuanto rígidamente organizada para la supervivencia. En las aldeas, dedicadas durante milenios a preservar sus intereses contra la naturaleza, el hombre santo había escogido deliberadamente la «anticultura»: el desierto cercano, los farallones montañosos de las proximidades. En una civilización identificada exclusivamente con la vida cotidiana los monjes habían perpetrado un absurdo, habían «edificado una ciudad en el desierto». Pero sobre todo, en un mundo en donde se había enseñado que la raza humana estaba acosada por poderes demoníacos invisibles, los monjes consiguieron una buena reputación gracias a ser «luchadores de primera clase» contra el diablo. Ellos mantuvieron la malevolencia satánica a raya, y fueron capaces —como nunca lo había sido el hombre corriente con todos los amuletos y remedios contra la magia— de reírse del demonio en sus narices. Los poderes del hombre santo se manifestaban en sus relaciones con el reino animal, quien había simbolizado siempre el salvajismo y el ansia destructiva de los malos espíritus: ahuyentaba a las serpientes y a las aves de presa, y podía sentarse tranquilamente como pacífico señor de chacales y leones. Pero ante todo, al hombre santo se le había enseñado que poseía la prerrogativa más envidiable a la que podían aspirar los habitantes del Bajo Imperio: había conseguido la *parrhesía,* «la libertad para hablar», ante la terrible majestad de Dios. Para un cristiano del siglo IV Dios era un emperador escrito con mayúsculas. Solamente aquellos de sus súbditos que habían pasado sus vidas en una obediencia trémula e incontestable a sus mandatos podían sentirse libres para acercarse a él como cortesanos privilegiados y hacer que respondiera a sus plegarias con espectaculares resultados.

La *Apología* de Arístides, que hace hincapié en la creencia en un solo Dios y en la vacuidad de la religión pagana, sugiere que existían fuertes corrientes anticristianas alineadas con las corrientes paganas que acusaban a los cristianos de ateísmo. La *Apología* de Justino proporciona datos claros del carácter del movimiento anticristiano en la parte oriental del Imperio. Las relaciones Iglesia-Estado romano bajo Antonino Pío fueron algo menos favorables para la primera de lo que habían sido durante el gobierno de Hadriano. Justino, Eusebio y Arístides aluden a ciertas persecuciones en las provincias. Es muy significativo que en los primero años del gobierno de Antonino Pío sufriera martirio precisamente el obispo de Roma, Telesforo. La *Apología primera* de Justino indica que la persecución duró mucho tiempo, y que en las provincias orientales fue el resultado del odio popular contra los cristianos. Pero la persecución no se debió a medidas emanadas directamente de la cancillería imperial, como se deduce del hecho que los escritores cristianos no le acusan de ser el responsable de tales persecuciones. Antonino Pío (138-161) era por carácter un moderado, y poco inclinado a la guerra. Sin embargo, los años de su gobierno fueron azotados por terremotos, hambres y epidemias. Los primeros se pueden fechar en los años 142-143, 147-148 y 151. Estas calamidades fueron probablemente la causa de una violencia anticristiana en Asia, a la que aluden Justino, Melitón de Sardes y Eusebio. Como indica P. Keresztes al tratar este tema, Antonino Pío fue procónsul de Asia, y debía conocer bien el carácter de la gente de esta provincia. Favorecía a las ciudades griegas, como lo indica un importante fragmento de Melitón de Sardes, que descubre la na-

turaleza de la violencia anticristiana como resultado de los movimientos de la muchedumbre contra los cristianos y pide al emperador Marco Aurelio (161-180) seguir sobre el particular la política emprendida por Hadriano y Antonino Pío. Como señala P. Keresztes, la mención del rescripto de Hadriano a Minucio Fundano, y de varios escritos de Antonino Pío a las comunidades griegas, claramente define el carácter de la violencia anticristiana, que era la misma durante el gobierno estos tres emperadores. La violencia procedía de los ataques de la muchedumbre a las comunidades cristianas. Las cartas dirigidas a los habitantes de Larisa, Tesalónica y Atenas no se han conservado. Se fecha en torno al año 147 o un poco más tarde. La *Apología* de Justino se data poco después del año 150. Se puede deducir de estas fechas que el problema de las hostilidades de la muchedumbre pagana contra los cristianos en el mundo griego se agudizó en los años comprendidos entre las medidas emanadas por Antonino Pío y la *Apología primera* de Justino.

El llamado rescripto de Antonino Pío al Consejo de Asia, cuya autenticidad se ha discutido o sus dos interpolaciones, es de gran importancia. La autenticidad del texto es aceptada por P. Keresztes, que la considera en su totalidad documento histórico, e indicaría el contenido de las cartas perdidas de Antonino Pío a las ciudades griegas. Este rescripto de Antonino Pío al Consejo de Asia es la respuesta del emperador a la consulta del Consejo motivada por un terremoto de si debe continuar procesando a los cristianos como ateos. El rescripto repite la norma establecida por Hadriano de seguir en la misma línea, si bien el rescripto de Antonino Pío es un edicto de tolerancia. La *Apología segunda* de Justino, escrita en torno al año 161 es una respuesta al martirio reciente de los cristianos y expresa idénticos puntos de vista de Antonino Pío en su rescripto al Consejo de Asia.

Marco Aurelio es considerado frecuentemente como un perseguidor de los cristianos. El historiador eclesiástico Eusebio es nuestra fuente. Cuenta que después de la llegada al poder de Marco Aurelio estallaron varias persecuciones: «Enormes persecuciones perturbaron Asia», escribe el historiador, y menciona las de Policarpo (que posiblemente sufrió martirio en tiempos de Antonino Pío, en el año 155 o quizá entre 161 y 168 en tiempos de Marco Aurelio), Pionio, Carpo, Pailo y Agatónice, estos últimos de Pérgamo, Justino y otros seis compañeros entre los años 161 y 166, y los mártires de Lyon. De esta época se conservan algunas Actas de mártires, como la de Justino, los mártires de Pérgamo y quizá de Pionio y los mártires de Lyon del año 177. Las causas de estas persecuciones en Lyon y Asia fue la violencia de la población contra los cristianos. Podían responder a ciertos disturbios de época de Marco Aurelio. El historiador Orosio se refiere a un decreto de Marco Aurelio en tiempos de la guerra pártica, y le asocia con la peste que asolaba el Imperio al final de esta guerra. Las Actas del martirio de Justino aluden a un decreto ordenando sacrificios a los dioses. En la *vita* de Abercio se habla claramente de un edicto de Marco Aurelio y de Lucio Vero ordenando sacrificar a los dioses en todo el Imperio. La existencia de este edicto, fechado entre los años 161 y 168, parece probable. No era necesariamente anticristiano. Sólo el comienzo de las Actas de Justino afirma esta circunstancia.

Dicho edicto encaja bien en el carácter de Marco Aurelio según la *vita Marci* en la *Historia Augusta*, obra de finales del siglo IV, con motivo de la guerra germánica. Ordenó que se hicieran purificaciones y otros rituales religiosos para aplacar a los dioses. Lo mismo mandó con ocasión de la peste entre los años 166 y 168. El edicto de los dos emperadores coincide con los sacrificios para aplacar a los dioses. Este edicto,

que en principio no iba en contra de los cristianos, fue muy peligroso para ellos, pues se les acusaba fácilmente de ser la causa de las catástrofes.

La persecución de Lyon obedece a la violencia del populacho a la actitud arbitraria de los gobernadores. Varios escritores cristianos se dirigieron, directamente o a través de sus *Apologías* a los emperadores, como Melitón de Sardes, Apolinar, obispo de Hierápolis, Milcíades, Bardesanes de Siria y Atenágoras de Atenas, lo que confirma, en opinión de P. Keresztes, la afirmación de Eusebio de que en esta época hubo persecuciones graves en varias provincias, como en la Galia, que coincide con la obra de Celso. Melitón alude a nuevos decretos, no dirigidos directamente contra los cristianos, pero que la plebe podía utilizar contra ellos. El *Senatus Cunsultum de pretiis gladiatorum minuendis*, coincidente en la fecha con la persecución en Lyon, en el año 177, podría estar relacionado con la posibilidad de obtener cristianos condenados para los espectáculos a precios más asequibles. Podría ser identificado con los decretos citados por Melitón. Una copia de este *Senatus Consultum* ha sido encontrado en Itálica, en la Bética, y un documento análogo se halló en Sardes (Lidia).

Esta disposición interesaba a Italia, no a Roma, y su publicación importaba a todos los magistrados del Imperio con jurisdicción provincial. En varios lugares se habla de la Galia. El emperador no estableció unas tarifas máximas de precios de gladiadores, sino la categoría de los mismos y de los *munera*.

Hasta el final del gobierno de Marco Aurelio, los lugares de culto de los cristianos y sus necrópolis eran privados. El Estado ignoraba la organización eclesiástica, posiblemente por no considerar al cristianismo un peligro para la seguridad del Estado, como se desprende de la correspondencia entre Plinio y Trajano, de ahí que los emperadores procurasen reprimir en lo posible las iniciativas del populacho en contra de los cristianos. Esta política se mantuvo durante Hadriano y Antonino Pío; cambió con Marco Aurelio. Piensa M. Sordi que el panfleto de Celso estaba próximo en el problema cristiano a la mentalidad de Marco Aurelio. La acusación más grave es la de asociación ilícita. La extensión del montanismo, de tendencia rigorista y antirromana, sus profecías y sed de martirio, habían contribuido a empeorar la situación. En esta época los paganos difícilmente distinguían a los montanistas del resto de las comunidades cristianas. A esto se añade la clandestinidad a la que aluden los apologistas como acusación, la negativa a desempeñar cargos públicos y el servicio militar, también recordados por los apologistas. Piensa la citada autora que tanto a Marco Aurelio como a Celso la persecución anticristiana les debía parecer una legítima defensa del Estado. Por este motivo, las citadas *Apologías* de Atenágoras, de Melitón de Sardes, de Apolinar de Gerápolis y de Milcíades van dirigidas a Marco Aurelio y defienden la lealtad de los cristianos con el Imperio. En opinión de la citada investigadora italiana, el *Discurso verdadero* de Celso era la respuesta de un portavoz del emperador a aquellas apologías, animando a los cristianos a colaborar con el emperador en un momento de grave crisis.

Política de Cómmodo

Según el historiador Eusebio, la política de Cómmodo (180-192) relativa a los cristianos fue más benévola, gozando de tranquilidad. El historiador de la Iglesia sólo menciona, para esta época, el martirio de Apolonio, entre los años 183-185. Casi contemporáneas a este hecho son las Actas de los mártires escilitanos (año 180) que su-

frieron el martirio en Cartago, siendo procónsul Vigelio Saturnino. Debieron ser doce, y fueron condenados por confesarse cristianos. Apolonio, quizá un senador, fue ejecutado por la misma razón, denunciado tal vez por un esclavo. La fecha de otros martirios no es segura. Este documento confirmaría la existencia de una ley de tiempos de Nerón según la cual la acusación de ser cristiano era suficiente razón para la condena.



Busto de Cómmodo con atributos de Hércules,
Palazzo dei conservatori, Roma.

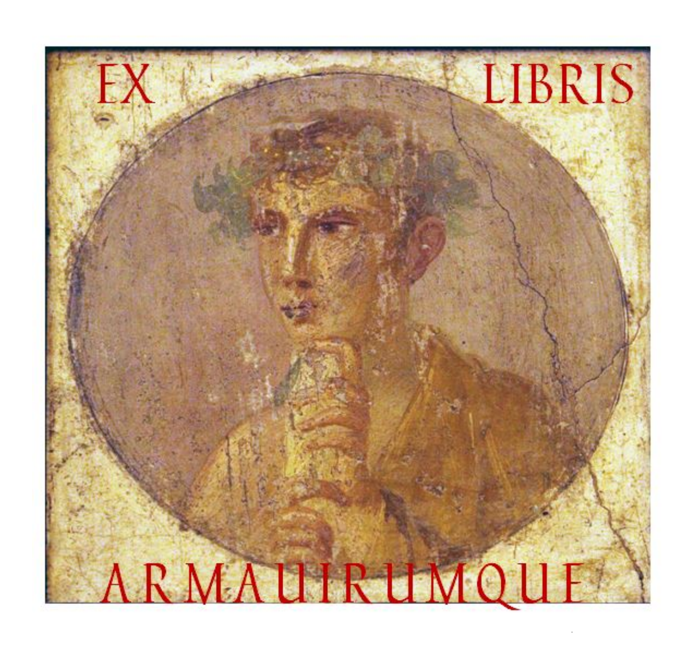
Tertuliano se refiere a una persecución de los cristianos cuando C. Arrio Antonino era procónsul de Asia, hacia 184-185. Los cristianos se presentaron ante el tribunal. El procónsul condenó a muerte a algunos y dejó marchar a otros. Podía tratarse de montanistas fanáticos. El mismo apologista africano informa que Claudio Lucio Herminiano, posiblemente gobernador de Capadocia, trató cruelmente a los cristianos. También Hipólito alude a los cristianos condenados a las minas de Cerdeña.

Melitón de Sardes escribía que desde los tiempos del emperador Augusto hasta sus días, salvo las persecuciones de Nerón y de Domiciano, nada malo había sucedido a los cristianos. Alude a la persecución de los adoradores de Dios, afectados en Asia por nuevos edictos. Los desvergonzados sicofantes y quienes gustaban de lo ajeno, tomando como pretexto las prescripciones, robaban abiertamente de noche y de día, expoliaban a los que nada malo habían cometido. Melitón confirma la existencia de tales edictos.

Este autor es favorable al Imperio, al igual que Atenágoras e Ireneo. En cambio, Justino, su discípulo Taciano e Hipólito, son más cautos ante el Imperio e incluso hostiles a él, al igual que los encratistas y los montanistas. Señala G. Jossa que la corriente cristiana favorable a un compromiso con el Imperio tiene su teología en el monarquianismo, que propagaron en Asia Menor Prassea y Noeto, presbítero de Esmirna. Pronto llegó a Roma por obra de Prassea y de Epígono, donde se propagó enseguida. El monarquianismo era riguroso monoteísmo. Atacaba el distinguir varias personas en la divinidad. Iba contra la cristología del *Logos*, acusada de introducir un segundo Dios. Era una herejía cristológica. El monarquianismo tenía un sentido profundo político y religioso, y era contrario al profetismo. Hipólito acusa a los obispos de Roma, Ceferino y Calixto, de defender la herejía de Noeto y la de Cleomenes. Sería, en opinión de A. Harnack, la doctrina de la iglesia de Roma desde Eleuterio hasta Ceferino. Los seguidores procedían de los estratos populares. Los montanistas fueron contrarios al Imperio romano, que formaba parte del mundo y era de carácter demoníaco.

La Iglesia era un peligro para el Estado, en opinión de Celso, pues debilitaba la unidad del Imperio.

En época de Cómmodo, la jerarquía eclesiástica comenzó a salir de la clandestinidad, y las relaciones Iglesia-Estado se hicieron públicas, como lo indica el hecho que Marcia pudiera lograr de Cómmodo la vuelta de los desterrados cristianos de Cerdeña. La Iglesia legitimó sus lugares de culto y sus necrópolis, apoyada en los *collegia* de culto y funerarios. A partir de Cómmodo, los cristianos comienzan a desempeñar cargos públicos, como el citado Apolonio, que era seguramente senador.



Capítulo XIV

Relaciones de los cristianos con el Imperio. Desde los Severos hasta Aureliano

J. M. Blázquez

Los Severos. Septimio Severo

Con la llegada al poder de la dinastía severiana comenzó una nueva etapa en las relaciones de los cristianos con el Imperio romano. Se estabilizaron de hecho estas relaciones. Los tiempos de los emperadores Severos se caracterizaron por la tolerancia.

Se ha supuesto por la crítica moderna que Septimio Severo (193-211) intentó frenar el proselitismo cristiano impidiendo nuevas conversiones, apoyado en algunas persecuciones, narradas por Eusebio en su *Historia Eclesiástica*, acaecidas en Egipto durante las prefecturas de Q. Mecio Leto (201-202) y de Subaciano Aquila (206-210). Eusebio, Jerónimo, Sulpicio Severo y Orosio mencionan una persecución durante el gobierno del fundador de la dinastía, Septimio Severo. En África, en el año 202 o 203 fueron martirizados, además de otros catecúmenos, Perpetua y Felicidad, siendo procurador Variano, sustituto del gobernador Minucio Timiniano. Septimio Severo había comenzado una etapa de intolerancia hacia los cristianos. La *Historia Augusta* es la única fuente que relata este edicto, posiblemente por una falsa identificación de los cristianos y los judíos.

La crítica moderna ha rechazado la idea de una persecución generalizada bajo Septimio Severo. Las menciones de catecúmenos se deben a que, desde este momento, se había organizado el catecumenado. La persecución no fue continua, sino a intervalos. Las fuentes contemporáneas tanto paganas (Dión Casio y Herodiano) como cristianas (Clemente de Alejandría, Tertuliano e Hipólito) no aluden a ella. Ninguno se refiere a un edicto imperial contra los cristianos en este momento. Las posibles persecuciones eran más bien presiones del populacho, azuzado por los paganos o los judíos, o al celo excesivo de los gobernadores. Los testimonios de Tertuliano e Hipólito, dos rigoristas del comportamiento no hostil hacia los cristianos, es de gran valor.

El apologista Tertuliano, en su tratado *De idolatria* (18), declara que el Estado es enemigo de Dios: «Que esto sirva para recordaros que todos los poderes y dignidades de este mundo no solamente son extraños a Dios, sino sus enemigos.» Entre los apologistas y otros escritores cristianos hay diversas tendencias ante el Estado.

Los cristianos se consideraban extranjeros dentro de la comunidad política, como se observa en las Actas de Policarpo, en las de los mártires de Lyon, y antes en la Carta de Pedro, en la Carta a los Hebreos, y en el Pastor de Hermas. Los mártires perte-

necen a otro reino, como se dice en las Actas de los mártires escilitanos, y también Taciano y Tertuliano, rechazando cualquier vínculo o compromiso con el Imperio. Los Oráculos Sibilinos, redactados en parte en el siglo II por cristianos orientales que utilizaron los libros oraculares judíos, atacan directamente al Imperio, acusándole de oprimir a las naciones con los tributos. Se ataca la rapacidad del gobierno de Roma y se predice la destrucción del Imperio. Los Oráculos Sibilinos rezuman odio y maldiciones contra Roma.

Hipólito, en su *Comentario a Daniel*, echa la culpa de las persecuciones a los gobernadores, a los magistrados, a la multitud, a los paganos y a los judíos, quienes acusaban a los cristianos de ser enemigos del emperador. Tertuliano confirma las afirmaciones de Hipólito de que las causas de las persecuciones son, principalmente, las revueltas populares y la actitud de los magistrados. Septimio Severo fue contrario a estas revueltas populares. En el año 211, Tertuliano considera que el cristianismo ha disfrutado de una paz buena y larga. Los casos de los mártires de Alejandría y el de Perpetua y Felicidad fueron considerados episodios locales.

El gobierno de Septimio Severo fue en realidad una época de tolerancia religiosa, sólo interrumpida en lo que respecta a los cristianos por algunas represiones puntuales, locales, bajo el pretexto de no seguir el culto imperial. Según el testimonio de Tertuliano en su obra *Ad Scapulam* (4,6), Septimio Severo defendió a los cristianos y a las cristianas pertenecientes a la clase senatorial del pueblo enfurecido. Este testimonio es muy importante por probar la existencia de cristianos de ambos sexos pertenecientes a la clase social más elevada a comienzos del siglo III. Por las noticias de Tertuliano se sabe que los Severos eran muy populares entre los cristianos de Cartago, pues para celebrar los *gaudia publica* adornaron las casas con lucernas y con ramos.

La intransigencia de Tertuliano hacia los montanistas queda bien patente en sus escritos de esta época, ya que tendían a marginar al cristianismo de la sociedad romana y convertirlo en un «ghetto». Cristianos muy importantes en el pensamiento teológico se relacionan en esta época con altos magistrados imperiales, hecho indicativo sin duda del buen clima de tolerancia y de respeto por ambas partes. Eusebio recoge la noticia de que el gobernador de Arabia envió un soldado con cartas al obispo Demetrio, y al gobernador de Egipto, para que fuese Orígenes a entrevistarse con él, lo que hizo Orígenes. El caso no es único. Bardesanes dedicó un libro sobre el libre arbitrio a Heliogábalo. Hipólito su *Protréptico* a Aquilia Severa, la vestal que casó con Heliogábalo, probablemente de familia senatorial, y su tratado *De resurrectione* a la emperatriz Julia Mamea, madre del último emperador de la dinastía severiana, Alejandro Severo. Esta emperatriz llamó a Orígenes a Antioquía para entrevistarse con él. Estas noticias son importantes indicativos del prestigio que gozaban algunos intelectuales cristianos en el ámbito del poder así como de la tolerancia existente.

Caracalla

Durante el gobierno de Caracalla (211-217) hubo alguna persecución local, mencionada por Tertuliano en *Ad Scapulam*, gobernador de África del año 211 al año 213, debida al comandante de la *legio III Augusta* y al gobernador de Mauritania.

Tertuliano nos ha dejado una noticia verdaderamente interesante. En torno al año 216, bajo la presidencia de Agrippino, se reunió en África un concilio de setenta y un obispos, y se convocaron asambleas cristianas muy numerosas. Tales noticias

prueban que las reuniones cristianas eran ya públicas, que la administración civil del Estado las permitía, que la jerarquía eclesiástica estaba consolidada en África, y que un gran número de fieles participaban en las asambleas.

Heliogábalo

La tolerancia creció bajo los reinados de Heliogábalo (218-222) y de Alejandro Severo (222-235). La política religiosa de Heliogábalo tendía hacia un sincretismo bajo su dios traído de oriente, del cual el emperador era su sacerdote. Se celebraban en su honor rituales frenéticos que escandalizaban a los romanos. En este contexto la tolerancia hacia el cristianismo y el judaísmo encajaban plenamente. Las dos religiones procedían de tierras cercanas a su dios.

M. Sordi escribe que no es ocasional que en el año 222 fuera asesinado el emperador Heliogábalo en Roma, y el cuerpo, como el de su madre, fue llevado y arrastrado por los soldados y por la turba en las cloacas y luego echado al Tíber, y que durante un tumulto popular el obispo de Roma, Calixto, y los sacerdotes Calepodio y Asclepiades, fueran arrastrados por la capital y arrojados al Tíber. Calixto fue arrojado desde una ventana de su casa a un pozo, y luego lapidado. Posiblemente existe algún lazo de unión entre ambos acontecimientos.

Alejandro Severo

La tendencia política de los anteriores emperadores de la dinastía severiana fue desarrollada por el último de ellos. La *Historia Augusta*, en la *Vita Alexandri*, cuenta que el emperador fue muy tolerante con la religión monoteísta de los judíos y de los cristianos, y que en el larario de su palacio veneró a Cristo, a Abraham, a Orfeo y a Apolonio de Tiana, junto a algunos emperadores, y que siguiendo el ejemplo de Hadriano tuvo la intención de construir un templo en honor de Cristo. La construcción de este templo significaba el reconocimiento oficial del cristianismo. El proyecto del emperador no se llevó a término por la oposición de los que creían que de este modo todos se harían cristianos, y que los templos paganos serían abandonados, según cuenta el autor de la *Vita Alexandri* (43,7). Esta creencia indica la fuerza de expansión del cristianismo en este periodo.

Alejandro Severo era un sincretista, y aceptó a Cristo entre otros personajes importantes. Intentó imitar algunas prácticas eclesiásticas de judíos y de cristianos, como el sistema de ordenación sacerdotal, y trasladar el modelo al nombramiento de los gobernadores provinciales y de los magistrados. Asignó un lugar público a los cristianos para adorar a Dios, disputado por los *popinarii*, y aceptó el precepto cristiano de no dar al prójimo lo que no quería para sí, lo que indica cierto grado de conocimiento del contenido de la religión cristiana.

Estos datos proporcionados por el autor de la *Historia Augusta* coinciden con lo que se deduce de la lectura de otras fuentes paganas y cristianas. La propia emperatriz estaba interesada en conocer el cristianismo y contactó con los intelectuales cristianos más importantes. Hipólito, hombre cultísimo, quizá de la talla de Orígenes, dedicó a Julia Mamea su tratado *De resurrectione*, emperatriz que se interesó también por la teología de Orígenes. Orosio (7,18.7) afirma que Julia Mamea era cristiana y discípula de

Orígenes; incluso Eusebio y Orosio llegan a hablar de la cristianización del poder imperial en este momento. Sexto Julio Africano dedicó a Alejandro Severo sus *Kestoi* y fundó, costeada por el emperador, la biblioteca del Panteón.

En los últimos años del gobierno de Alejandro Severo se fecha la capilla cristiana de Dura-Europos, que es la iglesia cristiana mas antigua que se conoce. Fue abierta al culto probablemente por soldados cristianos acuartelados en la ciudad. De la misma época son algunas inscripciones cristianas de Frigia y de Asia Menor. Todos estos datos prueban las excelentes relaciones de la Iglesia con el Estado, y que los cristianos actuaban en público sin peligro. En el sincretismo de los Severos, esta política de declarada tolerancia encajaba perfectamente. Orígenes cayó en la cuenta del peligro de este sincretismo para la fe cristiana. Así, en el año 235, en su *Exhortación al martirio*, Orígenes distinguió claramente entre el único Dios, y el vago dios supremo del panteón romano. La política de tolerancia de Alejandro Severo no era aceptada por algunos intelectuales del momento. El historiador Dión Casio, por boca de Mecenas, exhorta al emperador a seguir los dioses patrios y a no tolerar cultos extranjeros, que eran un peligro para el Estado. Posiblemente la postura religiosa de Dión Casio era la de los senadores paganos, que eran la mayoría, opuestos a la tolerancia cristiana. Precisamente, el prefecto del pretorio, Ulpiano, recoge todavía las leyes anticristianas anteriores, lo que indica claramente la posición de amplios sectores de la administración y de la intelectualidad pagana del momento.

El juicio más duro contra el Imperio romano fue el de Hipólito de Roma, teólogo rigorista y el primer antipapa contra el obispo romano Calixto, al que acusaba de laxismo y de sabelianismo, y al que se deben importantes obras: *Sobre el Apocalipsis*, *En torno al evangelio según Juan*, *Sobre los carismas*, *Contra los griegos y contra Platón*, un *Protréptico* dedicado a Severina, una dama de la aristocracia senatorial, un *Canon Pascual*, *Odas* sobre todas las escrituras, *Sobre Dios y sobre la resurrección de la carne*, dirigido a la filocristiana Julia Mamea, madre de Alejandro Severo. Cuando escribió el tratado *Sobre el Apocalipsis*, Hipólito muestra respeto hacia el Imperio romano, siguiendo a su maestro Ireneo y a Pablo. Después cambió de idea. Tres obras de Hipólito en este sentido son: *Elenco contra todas las herejías*, el *Anticristo*, y el *Comentario a Daniel*, redactado en el año 222; todas claramente antirromanas.

En el *Anticristo* la bestia marina apocalíptica es el Imperio romano, y la bestia terrestre el Anticristo, de origen judío. Paganos y judíos se unen contra los cristianos. El *Comentario a Daniel* explota la hostilidad de Hipólito contra el Imperio romano que «domina por la potencia de Satanás» y que es la contraposición del cristianismo, porque no es una sola nación, sino un grupo muy diverso de naciones unidas para la guerra. Los cristianos, por el contrario, proceden de todas las naciones y lenguas, pero su único fin es llevar en el corazón el nombre de Cristo. Roma morirá, en opinión de Hipólito, 500 años después de la existencia terrenal de Cristo. El Imperio romano se dividirá, dice, en naciones de diez reyes; será reconstruido por el Anticristo de origen judío, para ser destruido por la parusía divina.

Ya el maestro de Hipólito, Ireneo, acuñó el concepto del Anticristo, que combinando la visión de Daniel con el Apocalipsis de Juan, ve una imagen del Imperio romano que se divide en diez reinos, una bestia con doce cuernos, entre los que despunta un pequeño cuerno, el Anticristo. El Imperio romano, para Hipólito, está regido por Satanás; para Ireneo, por la voluntad de Dios.

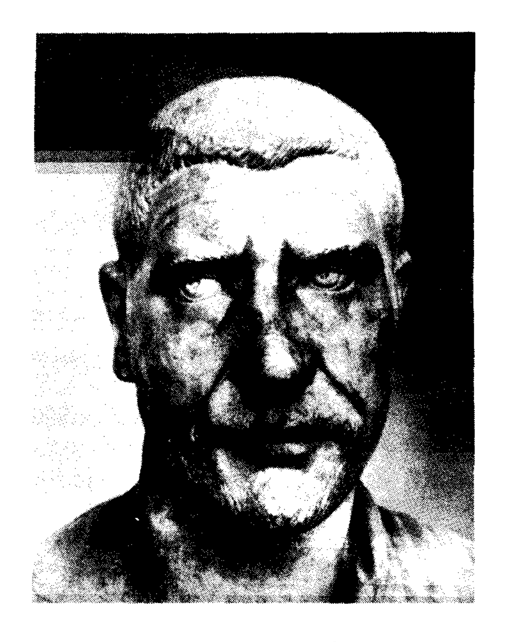
Estos duros ataques de Hipólito al Imperio romano se hicieron durante la dinastía severiana, que no fue especialmente adversa a los cristianos, pues, como hemos di-

cho, la emperatriz Julia Mamea era filocristiana y seguía las doctrinas de Orígenes, amigo de Hipólito; cuando el cristiano Sexto Julio Africano era bibliotecario imperial; cuando el emperador entregó a los cristianos un *locus publicus* para el culto, y que él mismo, en su larario veneraba a Cristo; cuando Tertuliano consideraba a Caracalla educado con leche cristiana, aludiendo a su nodriza; cuando el legado de Arabia enviaba cartas de invitación para entrevistarse con Orígenes; cuando las *clarissimae feminae* de familia senatorial frecuentaban el *didaskaleion* del papa Calixto; cuando había habido libertos imperiales cristianos, como Carpóforo y Prosenes, muerto en el año 217, y después de que la amante de Cómmodo, Marcia, fuera filocristiana.

El poeta Comodiano, que vivió posiblemente en la segunda mitad del siglo III, era de tendencia antirromana. Los godos fraternizaban con los cristianos en su obra y eran aliados contra los senadores paganos. El juicio divino era inminente. Comodiano deseaba ver morir al Imperio romano.

Política de intolerancia de Maximino Tracio

Con la llegada al gobierno del tracio Maximino (235-238) desapareció la política de tolerancia que había caracterizado la política religiosa de los Severos. Vemos la causa de este giro en la explicación dada por Eusebio: el resentimiento mostrado por el nuevo emperador hacia el aparato administrativo del palacio de Alejandro Severo, compuesto mayoritariamente por cristianos. De tal resentimiento se hace eco también Herodiano (7,1.3-4), contemporáneo de los sucesos que narra. Maximino prescindió de todos los amigos de Alejandro Severo, ya fueran senadores o simples sirvientes. La *Historia Augusta* añade que también se deshizo de todos los ministros del emperador a quien sucedió. Estos textos son muy importantes, pues refleja que el número de funcionarios de la corte de Alejandro Severo (como en la de Valeriano y Diocleciano) era muy numeroso. Los cristianos habían llegado ya a los estratos más altos de la sociedad romana. Esta intolerancia duró poco tiempo, pues en el año 238 Maximino fue asesinado, y sus sucesores darían un giro de ciento ochenta grados a la política religiosa respecto a los cristianos.


Retrato del emperador Filipo el Árabe, Vaticano.

Tolerancia de los emperadores Gordiano III y Filipo el Árabe

Con la desaparición de Maximino Tracio y la llegada al poder de Gordiano III (238-244), y de Filipo el Árabe (244-249), se restableció nuevamente la tolerancia hacia los cristianos. Dionisio de Alejandría (Eusebio, *HE.* 7,10.3), con-

temporáneo de los sucesos que narra, Eusebio *(HE.* 6,34), Jerónimo *(De vir. ill.* 54; *Chron. Hieron.* p. 217 Helm), afirman que Filipo el Árabe era cristiano. La Iglesia gozó de gran libertad. Trajo de Cerdeña el cuerpo del papa Ponciano. Orosio se refiere a la frialdad de Filipo hacia la religión pagana, evidente en las representaciones de las monedas. El cristianismo ni para la dinastía de los Severos, ni para Gordiano III, ni para Filipo el Árabe había representado un peligro real para el Estado. Sin embargo, el cristianismo continuaba siendo una religión prohibida, lo cual entrañaba un peligro real permanente, pues existía una gran masa de paganos y de intelectuales que mostraban una activa oposición al cristianismo. Poco antes de la persecución de Decio estalló un tumulto anticristiano en Alejandría, en el año 249, del que nos informa una carta que dirige el obispo de Alejandría, Fabio, a Dionisio. El instigador del tumulto fue un sacerdote pagano. Hubo cuatro muertos, y muchas casas fueron saqueadas.

La intolerancia de Decio

La causa de la oposición de Decio a Filipo era de naturaleza religiosa. Decio era un conservador, aferrado a la religión de los antepasados, como lo fueron también Valeriano y Diocleciano. Orosio (7,21.2) presenta la lucha entre Filipo y Decio como una guerra entre cristianos y paganos. Dionisio de Alejandría describe la atmósfera que se respiraba en su ciudad como una guerra de religión. Esta situación peligrosa para los cristianos debía extenderse a otras grandes ciudades del Imperio. La persecución de Decio tuvo dos fases bien marcadas: la primera consistía en grandes movimientos de masas anticristianos, para obligar a los gobernantes a intervenir enérgicamente; lo que indica que gran parte de la población era anticristiana, y que los gobernadores se apoyaban en estos tumultos populares para intervenir contra los cristianos. Seguro ya Decio de que la persecución contaba con el beneplácito del pueblo, decidió promulgar el edicto en el año 250, del que se habla al referirse a las persecuciones, aplicado diversamente según la postura del populacho, que obró de manera distinta en unas ciudades o en otras. En época de Decio algunos cristianos desempeñaban cargos públicos. Unos se presentaron voluntariamente; otros, llamados expresamente, y apostataron.

La legislación anticristiana de Valeriano

La política religiosa de Valeriano (253-260) significó un cambio radical. Inaugura una etapa nueva, introduce unos criterios nuevos en las relaciones Iglesia-Estado, y una renovación de la legislación anticristiana.

Durante la época de Treboniano (251-253) estallaron tumultos populares anticristianos con ocasión de los sacrificios ordenados por el emperador con motivo de la peste. La situación no empeoró para los cristianos. Estos años fueron de profunda crisis, que abarcó los variados aspectos de la vida en el Imperio, como se deduce del tratado de Cipriano a Demetriano. El obispo de Cartago acepta la profunda crisis que azotaba la totalidad del Imperio. En este sentido se expresa la carta dirigida a Hermammón por Dionisio, donde relata la situación catastrófica de estos años de continuas guerras. El populacho acusaba a los cristianos de todas las catástrofes que afligían al Imperio. Por su parte, los cristianos creían que se estaban cumpliendo las predicciones del Apocalipsis.

A esta situación se añade el peligro de cristianización del Imperio, que a una persona ultraconservadora como Valeriano debía tener muy preocupado. Este temor era de naturaleza política y religiosa a la vez. Valeriano comenzó su gobierno siguiendo una política favorable a los cristianos. Eusebio *(HE.* 7,10.3) citando a Dionisio de Alejandría escribe que «toda su casa estaba llena de cristianos, y era una iglesia de Dios», frase que confirma que los cristianos habían invadido la casa del César, como en época de Alejandro Severo. La esposa de Galieno, Cornelia Salonina, era probablemente cristiana, lo que confirma la presencia de cristianos en la corte, además de Asturio y de sus hijas. Eusebio habla de un periodo de paz general entre los años 253-257. El cambio de política religiosa hacia los cristianos se debía, según Dionisio de Alejandría, contemporáneo a los sucesos que narra, a Macriano, ministro de finanzas. No se puede sostener que razones económicas estuvieran en la base de la persecución. Comodiano y Dionisio de Alejandría mencionan con motivo de la persecución el hecho que Asturio desenmascaró un falso prodigio en una fiesta religiosa en honor de Pan, que se repetía cada año. El dato interesante aportado por Comodiano es que los habitantes de Cesarea denunciaron el caso al Senado.

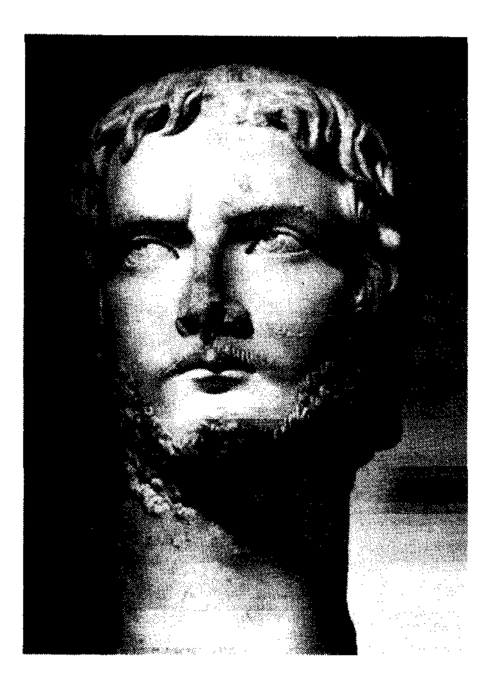
La apostasía de los senadores y de los caballeros cristianos no es suficiente para la persecución. Se trata de eliminar a los cristianos de la clases dirigentes. La política seguida desde Marco Aurelio tendía a la integración política de los cristianos en el Imperio romano. Valeriano temía la cristianización del Imperio, y atacó al cristianismo como institución, como Iglesia. Antes el ser cristiano era sólo una culpa individual de carácter religioso. Valeriano, al dirigir sus ataques contra la Iglesia, y a los cristianos de la clases dirigentes (senadores y caballeros), dio un giro total a la política religiosa seguida por sus predecesores. Valeriano, por vez primera, reconoce la existencia de la Iglesia como tal, y la organización eclesiástica.

Galieno y el reconocimiento oficial del cristianismo

Galieno (253-268), al devolver las propiedades eclesiásticas a los obispos y al abolir los edictos de su padre, reconocía de hecho al cristianismo como *religio licita*, lo que significaba, igualmente, abolir toda la legislación anticristiana. El edicto de Galieno se conoce por el rescripto enviado por el emperador a Dionisio de Alejandría y a todos los obispos de Egipto. En otros edictos restituye los cementerios. Se desconoce la formulación jurídica y la justificación de estas decisiones. El emperador se dirige directamente a los obispos, y no a los magistrados locales. Las comunidades cristianas eran sujeto de derecho, y los obispos sus representantes ante la ley. Se trata de una nueva situación jurídica. Los edictos de Galieno inauguran un periodo de coexistencia entre Iglesia y Estado que iba a durar unos cuarenta años.

La política religiosa de Aureliano

Eusebio *(HE.* 7,30.20-21) menciona la buena relación existente entre este emperador, Aureliano (270-275), y los cristianos al comienzo de su gobierno; pero aconsejado por sus ministros decretó una persecución que no se llevó a efecto debido a la muerte del emperador. Lactancio afirma que tal edicto se promulgó, y que el emperador murió asesinado poco después. Agustín y Orosio aluden a una persecución en



Retrato del emperador Galieno, Museo Nacional, Roma.

los años del gobierno de Aureliano. El emperador participó en los asuntos internos de la Iglesia, como en el de Pablo de Samosata (Eusebio, *HE.* 7,30. 1-19), que se había apartado de la recta doctrina y llevaba una vida llena de engaños y de vicios, problema de gran importancia para la Iglesia oriental. Pablo acudió directamente a Aureliano, quien falló en favor del grupo que estuvo relacionado con los obispos de Italia y con la ciudad de Roma. Esta decisión obedece al hecho de que Aureliano revitalizaba a Italia en su política. Es el primer caso de un obispo que es atendido por el emperador por una cuestión estrictamente eclesiástica. Pablo fue *procurator ducenarius*, cargo muy bien pagado y que era de los puestos más altos de la administración civil. Pablo es el primer obispo que desempeña este cargo.

Capítulo XV

La política imperial sobre los cristianos. De la Tetrarquía a Teodosio

J. M. Blázquez

La Tetrarquía. Política religiosa favorable al cristianismo

La primera etapa de la Tetrarquía, hasta el año 303, se caracteriza por las buenas relaciones entre la Iglesia y el Estado. Eusebio *(HE.* 8,1.2-6) escribe sobre este particular:

> Cuánta fuera la gloria a par de la libertad de que gozó entre todos los hombres, griegos lo mismo que bárbaros, antes de la persecución de nuestro tiempo, la doctrina de la piedad para con el Dios del universo predicada al mundo por Cristo, cosa es cuya narración, de hacerse como ella se merece, superaría nuestras fuerzas. Baste citar como prueba el buen acogimiento que los príncipes dispensaban a los nuestros, a quienes llegaron a encomendar el gobierno de las provincias, dispensándoles por la benevolencia que sentían hacia nuestra religión, de la angustia de tomar parte en los sacrificios. ¿A qué hablar de los que habitaban en los palacios imperiales y aun de los supremos gobernantes del imperio? Éstos consentían que sus domésticos —y entre ellos se contaban sus esposas, hijos y servidores— gozaran, a cara descubierta, de plena libertad, en palabras y obras, respecto a la doctrina divina, y poco faltaba si no les permitían hacer público alarde de la libertad de su fe. A los servidores cristianos distingíanlos con preferencia a sus compañeros paganos, como en el caso del famoso Doroteo, favorito por encima de todos los otros y fiel, por su parte, como nadie, y por ello honrado más que los mismos que ocupaban las magistraturas y gobiernos de las provincias. Lo mismo podría decirse de su compañero Gorgonio, famosísimo como él, y de cuantos en situación semejante a la suya alcanzaron honor parejo por respeto a la palabra de Dios. ¡Era de ver con qué respeto y consideración trataban todos los procuradores y gobernantes a los dirigentes de cada Iglesia! ¿Y quién podrá describir aquellos acrecentamientos de millares de hombres que se agregaban a la Iglesia, las muchedumbres que en cada ciudad se reunían y los famosos concursos en los lugares de oración? Por esto justamente, no bastando ya los antiguos edificios, se levantaron desde sus cimientos nuevas y amplias iglesias por todas las ciudades del Imperio. Y que todo esto avanzara con el tiempo y, día a día, cobrara nuevo acrecentamiento y grandeza, no hubo envidia capaz de impedirlo, ni demonio malo que con maléfico hechizo lo malograra, ni con maquinaciones humanas lo deshiciera, mientras la mano celeste protegía y guardaba a su pueblo, digno, por cierto, de su guarda y protección.

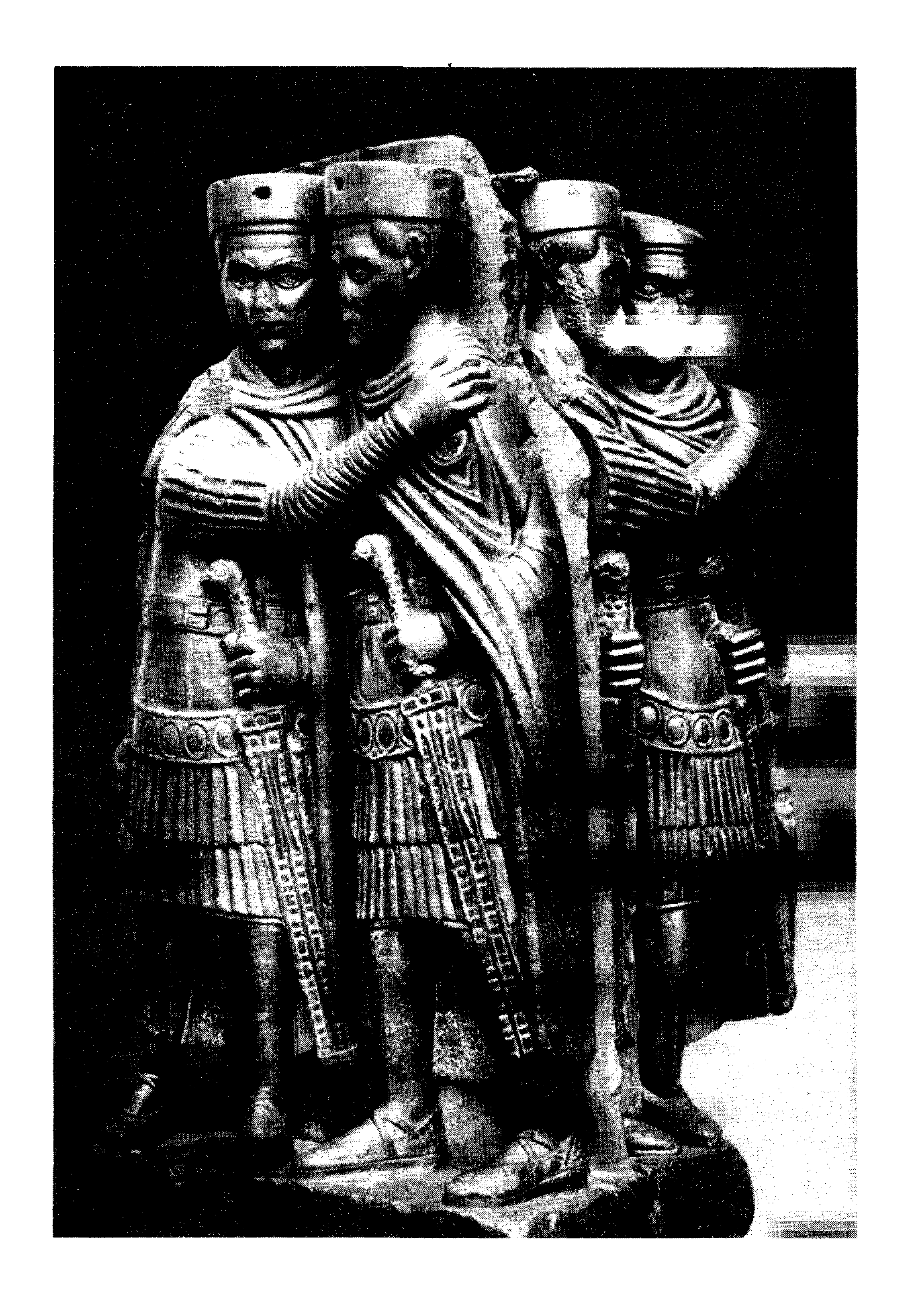
Este párrafo de Eusebio es importante por varios aspectos. Demuestra la buena acogida de los cristianos por los miembros de la Tetrarquía, a los que se encomendaba el gobierno de las provincias, es decir, que desempeñaban algunos cristianos altas magistraturas civiles y que los emperadores les liberaban de los sacrificios. Había cristianos en los palacios de los emperadores, que consentían incluso que sus esposas fueran cristianas, lo que parece una alusión a la esposa e hija de Diocleciano. Prisca y Valeria, esposa esta última de Galerio, según Lactancio, que serían probablemente catecúmenas. Los cristianos gozaban de libertad absoluta. Entre los servidores del palacio había varios cristianos muy distinguidos y apreciados por los emperadores, como los citados Doroteo y Gorgonio. También se hace eco Eusebio de los favores que los obispos recibían de los procuradores y gobernadores; sin duda por conocer la política seguida por los emperadores con los cristianos, y que el número de cristianos había aumentado considerablemente, así como el número de edificios dedicados al culto cristiano.

La causa de este cambio en la política religiosa seguida por Diocleciano, durante los primeros diecinueve años de su gobierno, con la comunidad cristiana es clara.

Política religiosa anticristiana de la Tetrarquía

Lactancio *(De mort. pers.* 11), testigo de la persecución y que ejercía en Nicomedia, donde Diocleciano tenía el palacio, el oficio de retórico, escribe sobre las causas del cambio de la política religiosa de los tetrarcas:

> Su madre adoraba a los dioses de las montañas y, dado que era sobremanera una mujer supersticiosa, ofrecía banquetes sacrificiales casi diariamente y así proporcionaba alimento a sus paisanos. Los cristianos se abstenían de participar y, mientras ella banqueteaba con los paganos, ellos se entregaban al ayuno y a la oración. Concibió por esto odio contra ellos y, con lamentaciones mujeriles, incitaba a su hijo, que no era menos supersticioso que ella, a eliminar a estos hombres. Así pues, durante todo el invierno ambos emperadores tuvieron reuniones a las que nadie era admitido y en las que todos creían que se trataban asuntos del más alto interés público. El anciano se opuso a su apasionamiento tratando de hacerle ver lo pernicioso que sería turbar la paz de la tierra mediante el derramamiento de la sangre de muchas personas. Insistía en que los cristianos acustumbraran a morir con gusto y que era suficiente con prohibir la práctica de estas religión a los funcionarios de palacio y a los soldados. Pero no logró reprimir la locura de este hombre apasionado. Por ello, le pareció oportuno tantear la opinión de sus amigos. Así era, en efecto, su malvado carácter: cuando tomaba alguna medida beneficiosa lo hacía sin pedir previamente consejo, a fin de que las alabanzas recayesen sólo sobre él; por el contrario, cuando la medida era perjudicial, como sabía que se le iba a reprochar, convocaba a consejo a muchos, a fin de que se culpase a otros de aquello de lo que sólo él era responsable.
>
> Se hizo, pues, comparecer a unos pocos altos funcionarios y militares y se les fue interrogando siguiendo el orden jerárquico. Algunos, llevados de su odio personal contra los cristianos, opinaron que éstos debían ser eliminados en cuanto enemigos de los dioses y de los cultos públicos; los que pensaban de otro modo coincidieron con este parecer, tras constatar los deseos de esta persona, bien por temor, bien por deseo de alcanzar una recompensa. Pero ni aun así se doblegó el emperador a dar su asentimiento, sino que prefirió consultar a los dioses y, a tal fin, envió un arúspice al



Grupo escultórico en pórfido de San Marcos. Venecia, con los tetrarcas. Procede de Constantinopla.

Apolo Milesio. Este respondió como enemigo de la religión divina. Así pues, cambió de idea y, dado que no podía ya oponerse ni a sus amigos, ni al César, ni a Apolo, se esforzó, al menos, en que se observase la limitación de que todo se hiciese sin derramamiento de sangre, en tanto que el César deseaba que fuesen quemados vivos los que se negasen a ofrecer sacrificios.

La madre de Galerio era devota de cultos y dioses campestres, como Diana o Silvano, bien atestiguados en las provincias de Mesia y Dacia. Menciona el escritor cristiano los rituales, que consistían en banquetes sagrados, en los que los cristianos no participaban, como indican también Pablo y Tertuliano. Lactancio acusa a Galerio de la persecución, pero el verdadero responsable fue, sin duda, Diocleciano, que en principio quería prohibir la práctica de la religión cristiana a los altos funcionarios del palacio, prohibición extensiva probablemente a todos los administrativos. Diocleciano no se contentó con consultar a Galerio, sino que reunió el *consistorium*, compuesto por los principales cargos de la administración y los directores de los diversos secretariados, a los que se dirigió en orden a su jerarquía, lo que indica que se trata de una consulta oficial. Uno de los interlocutores fue Hierocles, vicario *a consiliis sacris* del consistorio, que había sido gobernador de Bitinia y que escribió un panfleto contra los cristianos.

El arúspice enviado podía ser Tages, que figura como maestro de los arúspices. Diocleciano era muy devoto de Apolo Milesio, como lo atestiguan las inscripciones a nombre suyo y de Maximino en Dídima. Lactancio más bien defiende la postura prudente de Diocleciano. Maximino Daya fue un enemigo acérrimo de los cristianos. Intentó crear una iglesia similar a la cristiana.

Edicto de Galerio, Constantino y Licinio

La persecución, aunque feroz, sirvió de poco. Galerio, enfermo de muerte por un cáncer intestinal, revocó en el año 311 el edicto, citado por Lactancio *(De mort. persec.* 34) y conservado por Eusebio *(HE.* 8,17) y por Rufino, que lo copia bajo las titulaturas de Galerio, Constantino y Licinio.

Entre las restantes disposiciones que hemos tomado mirando siempre por el bien y el interés del Estado, hemos procurado, con el intento de amoldar todo a las leyes tradicionales y a las normas de los romanos, que también los cristianos que habían abandonado la religión de sus padres retornasen a los buenos propósitos. En efecto, por motivos que desconocemos se habían apoderado de ellos una contumacia y una insensatez tales, que ya no seguían las costumbres de los antiguos, costumbres que quizá sus mismos antepasados habían establecido por vez primera, sino que se dictaban a sí mismos, de acuerdo únicamente con su libre arbitrio y sus propios deseos, las leyes que debían observar y se atraían a las gentes de todo tipo y de los más diversos lugares. Tras emanar nosotros la disposición de que volviesen a las creencias de los antiguos, muchos accedieron por las amenazas, otros muchos por las torturas. Mas, como muchos han perseverado en su propósito y hemos constatado que ni prestan a los dioses el culto y la veneración debidos, ni pueden honrar tampoco al Dios de los cristianos, en virtud de nuestra benevolísima clemencia y de nuestra habitual costumbre de conceder a todos el perdón, hemos creído oportuno extenderles también a ellos nuestra muy manifiesta indulgencia, de modo que puedan nuevamente ser cristianos y puedan reconstruir sus lugares de culto, con la condición de

> que no hagan nada contrario al orden establecido. Mediante otra circular indicaremos a los gobernadores la conducta a seguir. Así pues, en correspondencia a nuestra indulgencia, deberán orar a su Dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares.

El nombre de Licinio se lee en las ediciones más antiguas de este edicto, y no en Eusebio, después de su muerte en el año 329, que lo condenó a la *damnatio memoriae*, lo mismo que a Maximino Daya después del año 313. La enfermedad de Galerio, según Lactancio, motivó el fin de la persecución, sin considerar las condiciones sociales y políticas señaladas en el edicto. Lactancio sigue un modelo literario de origen judeo-cristiano, que atribuía enfermedades incurables quienes alentaban las persecuciones, como sucediera antes con Antioco IV Epifanes. La causa de la persecución fue que los cristianos habían abandonado la religión de sus antepasados. Esta frase, posiblemente, no resume el programa de reformas políticas, sociales, económicas y religiosas de Diocleciano. La frase referente a las costumbres antiguas alude a los cultos oficiales y a otros rituales de la vida pública y privada de los romanos. Se indica en el edicto que los cristianos tienen sus propias leyes. El cristianismo se iba convirtiendo poco a poco en un Estado dentro del Estado. El edicto permite ser cristiano y reconstruir los lugares de culto, con la condición de no perturbar el orden público. Se afirma en el decreto que una circular se mandaría a los gobernadores provinciales con las normas para su aplicación y cumplimiento. Termina el decreto ordenando a los cristianos que recen a Dios por la salud del emperador, por la del Estado y por la de ellos mismos, como hacían los paganos. Este edicto concedía la libertad a la Iglesia de practicar su doctrina. Era, pues, un edicto de tolerancia.

Política religiosa de Licinio y Constantino

En el año 313 se entregó una circular al gobernador de Bitinia sobre el restablecimiento de la Iglesia, que dice *(De mort. pers.* 48):

> Licinio, a su vez, tras acoger a la parte del ejército que se le había rendido y distribuirlos entre los suyos, se dirigió a Bitinia unos días después de la batalla. Entró en Nicomedia y dio gracias a Dios, con cuyo auxilio había vencido, y el 13 de junio del año en que Constantino y él mismo eran cónsules por tercera vez ordenó que se hiciese pública una circular que había entregado al gobernador sobre el restablecimiento de la Iglesia en estos términos:
>
> Habiéndonos reunido felizmente en Milán tanto yo, Constantino Augusto, como yo, Licinio Augusto, y habiendo tratado sobre lo relativo al bienestar y a la seguridad públicas, juzgamos oportuno regular, en primer lugar, entre los demás asuntos que, según nosotros, beneficiarán a la mayoría, en lo relativo a la reverencia debida a la divinidad; a saber, conceder a los cristianos y a todos los demás de practicar libremente la religión que cada uno desease, con la finalidad de que todo lo que hay de divino en la sede celestial se mostrase favorable y propicio tanto a nosotros como a todos los que están bajo nuestra autoridad. Así pues, con criterio sano y recto, hemos creído oportuno tomar la decisión de no rehusar a nadie en absoluto este derecho, bien haya orientado su espíritu a la religión de los cristianos, bien a cualquier otra religión que cada uno crea la más apropiada para sí, con el fin de que la suprema divinidad, a quien rendimos culto por propia iniciativa, pueda prestamos

en toda circunstancia su favor y benevolencia acostumbrados. Por lo cual, conviene que tu excelencia sepa que nos ha parecido bien que sean suprimidas todas las restricciones contenidas en circulares anteriores dirigidas a tus negociados, referentes al nombre de los cristianos y que obviamente resultaban desafortunadas y extrañas a nuestra clemencia, y que desde ahora todos los que desean observar la religión de los cristianos lo puedan hacer libremente y sin obstáculo, sin inquietud ni molestias. Hemos creído oportuno poner en conocimiento de tu diligencia esta disposición en todos sus extremos, para que sepas que hemos concedido a los propios cristianos incondicional y absoluta dificultad para practicar su religión. Al constatar que les hemos otorgado esto, debe entender tu excelencia que también a los demás se les ha concedido licencia igualmente manifiesta e incondicional para observar su religión en orden a la conservación de la paz en nuestros días, de modo que cada cual tenga libre facultad de practicar el culto que desee. Hemos actuado así para no dar la apariencia de mantener la más mínima restricción con algún culto o alguna religión.

Además, hemos dictado, en relación con los cristianos, la siguiente disposición: los locales en que anteriormente acostumbraban a reunirse, respecto a los cuales las cartas enviadas anteriormente a tu negociado contenían ciertas instrucciones, si alguien los hubiese adquirido con anterioridad, bien comprándoselos al Fisco, bien a cualquier persona privada, les deben ser restituidos a los cristianos sin reclamar pago o indemnización alguna y dejando de lado cualquier subterfugio o pretexto. Asimismo, quienes los adquirieron mediante donación, los deben restituir igualmente a los cristianos a la mayor brevedad posible. Además, si aquellos que los adquirieron mediante compra o donación reclaman alguna indemnización de nuestra benevolencia, deben dirigirse al Vicario para que, mediante nuestra clemencia, se les atienda. Todos estos locales les deben ser devueltos a la comunidad cristiana por intermedio tuyo sin dilación alguna.

Por otra parte, puesto que es sabido que los mismos cristianos poseían no sólo los locales en que solían reunirse, sino también otras propiedades que pertenecían a su comunidad en cuanto persona jurídica, es decir, a las iglesias, y no a personas físicas, también éstas, sin excepción, quedan incluidas en la disposición anterior, por lo que ordenarás que, sin pretexto ni reclamación alguna, les sean devueltas a estos mismos cristianos, es decir, a su comunidad y a sus iglesias, de acuerdo con las donaciones arriba expuestas, a saber: que quienes las devuelvan gratuitamente, según hemos dispuesto, pueden esperar una indemnización por parte de nuestra clemencia. En todo lo referente a la susodicha comunidad cristiana, deberás mostrar tu eficaz mediación para que nuestro decreto se cumpla con la mayor rapidez posible, a fin de que también en este asunto se muestre la preocupación de nuestra clemencia por la paz pública. Todo esto se hará para que, según hemos expresado más arriba, el favor divino que nos asiste y que en tan graves circunstancias hemos experimentado, actúe siempre de manera próspera en nuestras empresas con el consiguiente bienestar general. A fin de que puedan llegar los términos del decreto, nuestra benevolencia, a conocimiento de todos, deberás ordenar su promulgación y exponerlo en público en todas las partes para que todos lo conozcan, de modo que nadie pueda ignorar esta manifestación de nuestra benevolencia.

No se trata de un edicto como el de Galieno, sino de una circular. Licinio fijó las líneas generales de la política religiosa, ya determinadas por el edicto de Galieno del año 311, y de acuerdo con lo acordado con Constantino en Milán. La circular otorga la libertad de cultos. La derogación de las restricciones aludidas son, posiblemente, aquellas de Maximino Daya, que siguió una política contemporizadora con los cristianos, como se desprende del rescripto que envió al prefecto del pretorio Sabino, conservado por Eusebio *(HE.* 9,9a.1-9) y datado a finales del año 312, donde también



Arco de Constantino. Batalla de Constantino contra Majencio. Roma.

se concede libertad a los cristianos para seguir su culto. El edicto de Galieno debió impartir instrucciones a los gobernadores (a ellos alude también Licinio). Se devuelven a la comunidad cristiana los lugares de culto, sin previo pago. El vicario del prefecto del pretorio era el encargado de solucionar los problemas planteados. Se reconoce la propiedad colectiva de las comunidades cristianas, lo que conlleva que las personas que habían adquirido bienes de la Iglesia podían ser despojados de ellos. El cristianismo queda en condiciones de igualdad con el paganismo.

Política religiosa de Majencio

Majencio, quizá, había sido cristiano, o filocristiano, como afirma Lactancio. Majencio refrendó el edicto de Galerio. Optato de Milevis le llamó «libertador de la Iglesia». Devolvió a las comunidades cristianas sus posesiones, les concedió terrenos para nuevos cementerios y autorizó la elección de obispos y la celebración libre del culto cristiano, como signos evidentes de su tolerancia hacia los cristianos.

La conversión de Constantino

De este hecho fundamental para la historia del cristianismo han quedado varias versiones:

La versión de Lactancio

Se inició la lucha, y al comienzo lograron imponerse los soldados de Majencio hasta que, posteriormente, Constantino, con ánimo renovado y dispuesto a todo, movió sus tropas hasta las proximidades de Roma y acampó junto al puente Milvio. Estaba próxima la fecha en que Majencio conmemoraba su ascenso al poder, 27 de octubre, y sus quinquenales tocaban a su fin. Constantino fue advertido en sueños para que grabase en los escudos el signo celeste de Dios y entablase de este modo la batalla. Pone en práctica lo que se le había ordenado y, haciendo girar la letra X con su extremidad superior curva en círculo, graba el nombre de Cristo en los escudos. El ejército, protegido con este emblema, toma las armas. El enemigo avanza sin la presencia de su emperador y cruza el puente. Los dos ejércitos chocan frente a frente y se lucha por ambos bandos con extrema violencia: y ni en éstos ni en aquéllos era la huida conocida.

En la ciudad estalla un motín y se increpa al emperador como traidor a la salvación nacional. Al aparecer en público, pues estaba dando unos juegos en el circo en conmemoración de su aniversario, el pueblo, al punto, prorrumpió, todos a una, que Constantino no podía ser vencido. Afectado por estos gritos, abandona el circo, llama algunos senadores y ordena que sean consulados los libros Sibilinos. Se descubre en ellos que aquel día moriría el enemigo de los romanos. Reanimado en la esperanza de la victoria con esta respuesta, se pone en marcha y llega al campo de batalla. El puente se corta a sus espaldas con lo que, al verlo, se recrudece la batalla y la mano de Dios se extiende sobre las líneas de combate. El ejército de Majencio es presa del pánico; él mismo inicia la huida y corre hacia el puente, que estaba cortado, por lo que, arrastrado por la masa de los que huían, se precipita en el Tíber. (Lactancio, *De mort. pers.* 40. Traducción de Ramón Teja.)

La versión de Eusebio en la Historia Eclesiástica

Así pues, a Constantino, que, como ya hemos dicho anteriormente, es emperador hijo de emperador y varón piadoso, hijo de un padre piadoso y prudentísimo en todo, lo suscitó contra los impiísimos tiranos el emperador supremo, el Dios del universo y Salvador. Y cuando se determinó a luchar según la ley de la guerra, combatiendo, como aliado con él, Dios de la manera más extraordinaria, Majencio cayó en Roma al empuje de Constantino, mientras el otro, sobreviniéndole muy poco tiempo en el Oriente, sucumbió a manos de Licinio, que por entonces aún no se había trastornado.

Constantino fue el primero de los dos —primero también en honor y dignidad imperiales— que mostró moderación con los oprimidos por los tiranos en Roma. Después de invocar como aliado en sus oraciones al Dios del cielo y a su Verbo, y aun al mismo tiempo Salvador de todos, Jesucristo, avanzó con todo su ejército, buscando alcanzar para los romanos su libertad ancestral.

Majencio, lo sabemos, confiaba más en los artilugios de la magia que en la benevolencia de sus súbditos, y en verdad no se atrevía a dar un paso fuera de las puertas de la ciudad, a pesar de que, con la muchedumbre incontable de hoplitas y con las innumerables compañías de legionarios, cubría todo lugar, toda región y toda ciudad, todas las que en torno a Roma y en toda Italia tenía esclavizadas. El emperador, aferrado a la alianza de Dios, ataca al primero, al segundo y al tercer ejército del tirano, y tras vencerlos a todos con facilidad, avanza lo más que puede por Italia hasta muy cerca de Roma.

Luego, para que no se viera forzado a luchar con los romanos por causa del tirano, Dios mismo arrastró al tirano, como con cadenas, lo más lejos de las puertas. Y lo que ya antiguamente estaba escrito en los sagrados libros contra los impíos, increíble para la mayor parte como si se tratara de cuentos de fábula, pero bien digno de fe por su misma evidencia, al menos para los fieles, por decirlo simplemente, se hizo creíble a todos cuantos, fieles e infieles, vieron con sus propios ojos el prodigio [...].

Estas y muchas más cosas parecidas a éstas cantó Constantino con sus obras al Dios supremo, causa de su victoria, y entró en triunfo en Roma, mientras todos en masa, con sus niños y sus mujeres, los senadores y altos dignatarios, y todo el pueblo romano, le recibían con los ojos radiantes, de todo corazón, como a libertador, salva-

dor y bienhechor, en medio de vítores y una alegría insaciable. (Eusebio, *HE.* 9,9. Traducción de A.Velasco Delgado.)

La versión de Eusebio en la Vida de Constantino

Mientras estaba implorando estas cosas e instaba perseverante en sus ruegos, se le aparece un signo divino del todo maravilloso al que no sería fácil dar crédito, si fuere quizá otro el que lo contara, pero si es el emperador victorioso el que, mucho tiempo después, cuando fuimos honrados con su conocimiento y trato, nos comunica ratificando, mediante juramento, la noticia, a nosotros que estábamos redactando este relato, ¿quién podría dudar como para no fiarse de lo que referimos, en especial cuando los mismos hechos posteriores establecieron con su testimonio la verdad de lo narrado? En las horas meridianas del sol, cuando ya el día comienza a declinar, dijo que vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unida una inscripción que rezaba: «Con éste vence». El pasmo por la visión lo sobrecogió a él y a todo el ejército que lo acompañaba en el curso de una marcha y que fue espectador del portento. Y contaba que estaba consternado por la naturaleza de la aparición. Estando en estas cavilaciones y embargado por la reflexión, le sorprende la llegada de la noche. En sueños vio a Cristo, hijo de Dios, con el signo que apareció en el cielo, y le ordenaba que una vez se fabricara una imitación del signo observado en el cielo se sirviera de él como bastión en las batallas contra los enemigos. Levantándose nada más despuntar el día, comunicó a los amigos el arcano. A continuación, tras haber convocado a artesanos en el oro y las piedras preciosas, se sienta en medio de ellos y les hace comprender la figura de la señal que ordena reproducir en oro y piedras preciosas. En cierta ocasión, el mismo emperador, y eso por especial favor de Dios, nos deparó el honor de que la contempláramos con nuestros ojos». (Eusebio, *Vit.Const.* 1,28-29. Traducción de Martín Gurruchaga.)

Política religiosa de Constantino

Constantino desde el primer momento siguió una política favorable a los cristianos, devolviendo a éstos los bienes confiscados a sus antiguos poseedores. Escribió dos veces a Anulinus, procónsul de África, ordenándole librar a los sacerdotes cristianos de las magistraturas públicas y de los tributos *(C.Th.* 16,2.1), disposición con la que el clero cristiano quedaba equiparado al sacerdocio pagano. Hizo llegar al obispo de Cartago, Ceciliano, *tres mil folles*. Los obispos donatistas pidieron a Constantino que interviniera en un asunto interno de la Iglesia. Al decidir el emperador en contra de ellos, rechazaron la competencia del emperador. El tema es de gran importancia porque indica la política religiosa seguida por los emperadores sucesivos.

Constantino se vio obligado a intervenir en la lucha de los donatistas, seguidores de la doctrina de Cipriano. Ceciliano fue contestado por los partidarios de un competidor que le acusaban de haber sido ordenado obispo por un apóstata, que habría entregado las Sagradas Escrituras durante la persecución. El clero recibió importantes donaciones en Egipto, Siria, Alejandría, Antioquía y en otros lugares. El *Liber Pontificalis*, que es la crónica oficial del papado, recoge datos del enriquecimiento de las igle-



El emperador Constantino con el monograma cristiano. Múnich.

sias de Roma, que poseían fincas en las proximidades de la ciudad, en el sur de Italia y en Sicilia.

Constantino quería, a toda costa, mantener la unidad de la Iglesia, pues consideraba a ésta uno de los pilares del Estado.

El emperador tenía como consejero a Osio, obispo de Córdoba, que le hizo ver cómo los intereses de la Iglesia y del Estado marchaban unidos, actuando con poder cesaropapista. La política religiosa de Constantino, entre los años 316 y 320, tendía a igualar la situación real de cristianos y de paganos, y a integrar a la Iglesia poco a poco en el seno del Estado. La Iglesia puede legislar y recibir donaciones, con lo que se acrecentaba su poder económico. Los obispos tenían facultad de liberar a los esclavos *(C.Th.* 4,7.1; *C. Iust.* 1,13.1). A partir del año 318 estando de acuerdo los dos litigantes podían acudir a la jurisdicción del obispo. Este hecho puede considerarse una medida grave contra el Estado.

En el año 315, con ocasión de los *Decennalia*, Constantino se negó a cumplir los

ritos seculares y subir al Capitolio. A partir del año 317, los símbolos cristianos se multiplican en las ciudades. Poco a poco desaparecen los nombres de los dioses paganos, salvo el de Sol Invicto, fácilmente asimilable para los cristianos. El domingo se declara día festivo. La exención de los cargos públicos se hizo extensivo a los sacerdotes de Italia *(C.Th.* 16,2.2). A partir del año 321, las iglesias comenzaron a recibir herencias. Se podía acudir a los obispos en los pleitos, pues se les asignaron atribuciones judiciales, y su fallo era inapelable. El Estado sólo era el ejecutor de las sentencias. Podían liberar esclavos, y los clérigos, en el momento de morir aun sin testigos ni escritos. Todos estos privilegios hicieron que la carrera sacerdotal fuera muy cotizada. En el año 326 se legisló que no se multiplicasen el número de eclesiásticos innecesariamente. A partir de este momento, la Iglesia se convirtió en un Estado dentro del Estado, con un gran poder político y económico.

Constantino eligió entre los cristianos muchos cargos administrativos. Regaló al obispo de Roma una propiedad imperial construida en el Laterano.

En el año 318 prohibió que la aruspicina se practicara en las casas privadas. Entre los años 320 y 328 se multiplican las medidas favorables al cristianismo, debido probablemente a la guerra contra Licinio, presentada como una lucha entre cristianismo y paganismo, y a los asesinatos, en el año 326, de su esposa Fausta y de su hijo Crispo.

Los paganos también vieron limitado su campo de acción. Condenó a la escuela neoplatónica y ordenó la ejecución de Sópatro, que la había dirigido desde la muerte de Jámblico. Clausuró el Serapeion de Alejandría, los templos dedicados a Esculapio en Aegae, y al dios Sol en Heliópolis. Mandó destruir los templos de Afrodita sobre el Gólgota, y el de Afaia, en el Líbano. Ordenó quemar las obras de Porfirio. Se robaron numerosas obras de arte, que fueron trasladadas desde sus lugares de origen, como la Afrodita de Cnido o la Hera de Samos.

Entre los años 320 y 322 desaparecieron todos los símbolos alusivos a divinidades solares. En el año 321 favoreció todavía más al clero cristiano. Al año siguiente prohibió los sacrificios paganos durante el aniversario imperial *(C.Th.* 16,2.5). En el año 325 se prohibieron los juegos gladiatorios *(C.Th.* 15,2.1), aunque se siguieron celebrando hasta el siglo v. En el año 329 abandonó la ideología solar y, como escribe P. Petit, a partir de esta fecha funda una monarquía hereditaria, cuya ideología se basa en el monoteísmo providencialista que desarrolla por estos años Eusebio de Cesarea.

Constantino, pues, es el fundador de una monarquía de derecho divino. Es el representante de Dios en la tierra. El teólogo político fue el obispo Eusebio de Cesarea, principalmente en su panegírico del año 336, escrito con motivo de los *Trecennalia* del emperador. El reino de Constantino es la imagen del reino celeste. Eusebio concreta las relaciones entre el *Logos* y el emperador.

Eusebio, con motivo del trigésimo aniversario del ascenso de Constantino, pronunció este panegírico en el que desarrolla la teología del poder imperial, calcándola de la filosofía griega acerca de la realeza, a la que añadió algunas ideas neoplatónicas, otras de la teología solar y del monoteísmo cristiano. El poder absoluto del emperador refleja el ministerio divino. Como indica R. Teja, el significado histórico de este documento es enorme, pues refleja un nuevo sincretismo entre filosofía pagana y teología cristiana, y pone las bases del desarrollo de un poder cesaropapista que culminará en el mundo bizantino y en el medieval. Eusebio de Cesarea, en su *Vita Constantini*, alabó la política de convertir a la Iglesia en un instrumento de la política (y por tanto del poder) imperial. Juliano, según Ammiano Marcelino (21,10.8), lo

consideró un «innovador y violador de las antiguas leyes y de las costumbres recibidas de toda la Antigüedad».

Constantino se vio obligado a intervenir en las luchas internas, de carácter teológico, de la Iglesia, para lo que no estaba preparado. Convocó y presidió el concilio de Nicea para solucionar el problema arriano. Puso el brazo secular al servicio de la ortodoxia. La intervención de Constantino no solucionó el problema de arrianismo. Las disputas arrianas hicieron cambiar de postura al obispo Osio, al que la iglesia hispana tuvo que expulsar. Constantino se consideraba el obispo de los de fuera, de los que no eran clérigos, de los laicos, de los paganos y cristianos al mismo tiempo. Un año después de Nicea, Constantino, según el pagano Zósimo (2,29), se convirtió al cristianismo, aunque se hizo bautizar por un obispo arriano, Eusebio de Nicomedia, poco antes de morir. En el año 335, Constantino exilió a Tréveris a Atanasio, el principal defensor de la ortodoxia cristiana.

En el año 331 inventarió los bienes de los templos y sus riquezas, principalmente los metales preciosos, con el fin de reutilizarlos en la reforma monetaria que tenía pendiente. Acumuló durante estos años grandes riquezas. Sin embargo, el emperador no suprimió nunca el culto pagano, a decir de Libanio.

La política religiosa de Constantino fue ambigua. El emperador mantuvo buenas relaciones con los filósofos paganos Hermógenes, Nicágoras y Sópatro.

Constantinopla fue fundada según un ritual pagano. Los viejos templos paganos no fueron destruidos. Las monedas conmemorativas no llevan símbolos cristianos. Los templos cristianos construidos recuerdan más que al cristianismo a la filosofía neoplatónica: la Sabiduría, la Sofía, La Paz, Santa Irene. Constantino comenzó a construir la Iglesia de los Doce Apóstoles junto a su mausoleo en Constantinopla.

Entre los años 333 y 335 permitió al municipio de Hispellum, en Umbría, levantar un templo a la *gens* Flavia, prohibiendo a las autoridades participar en los sacrificios. En Constantinopla se levantaron santuarios a la Madre de los dioses y a los Dióscuros, y un templo y una imagen a Tyche, personificación divinizada de la ciudad. Muerto Constantino, los cristianos le convirtieron en el apóstol decimotercero, y el senado pagano en dios.

A partir de Constantino, la religión cristiana fue el soporte ideológico del poder imperial. Como escribió R. Teja acertadamente: «Constantino logró lo que ningún antecesor suyo había conseguido integrar, la religión pagana y la cristiana como soporte de la ideología imperial. Aparentemente, la principal beneficiaria fue la Iglesia cristiana, pero en realidad lo fue el poder imperial. Los cristianos del momento no supieron o no pudieron oponerse a este proceso que puso a la Iglesia al servicio del poder imperial a costa de una paganización profunda del cristianismo.» De todos modos, el cristianismo desde siempre se había caracterizado por la asimilación de todos los aspectos aceptables del paganismo en sus más variados aspectos.

Política religiosa de Constancio

Constancio II (337-361) fue el primer emperador que pretendió borrar totalmente el paganismo por una ley dictada en el año 341 *(C.Th* 16,10.2), en la que prohibía los sacrificios; y por una segunda ley del año 346 donde mandaba cerrar los templos *(C.Th.* 16,10.4). Entre los años 356-357 legisla contra la adivinación, la magia, los sacrificios, y manda cerrar templos. Sin embargo, se detecta un tímido renacimiento pa-

gano en estos años. El prefecto Vitrasio Orfito, pagano, acuñó por primera vez medallones con leyendas e imágenes paganas.

El donatismo continuó pujante en África. Se ha supuesto que el donatismo tenía una base de agitación social contra los grandes latifundistas, pero ello no es seguro. El arrianismo continuó floreciente en estos años. Constancio II simpatizaba con el arrianismo, y a partir del año 352 emprendió la lucha contra los partidarios del credo de Nicea. Incluso el obispo de Roma, Liberio, simpatizaba con el arrianismo. El mismo Osio se hizo menos intransigente. El concilio de Rímini encontró una fuerte oposición en los seguidores de Nicea, en los simpatizantes del arrianismo, y en los arrianos radicales. A la muerte de Constancio II, la Iglesia estaba más dividida que nunca.

Las disputas teológicas apasionaban en todo el mundo, como indica el linchamiento por la plebe, en el año 361, de Jorge de Capadocia, obispo de Alejandría, impuesto por Constancio en el año 357 después de desterrar a Atanasio una vez más (Amm. Marc. 22, 21-3-11). La lucha de Constancio contra Atanasio y los partidarios del credo de Nicea se realizó con gran ferocidad, según los datos proporcionados por Atanasio en su *Apología* (6-7).

La política religiosa de Constancio II, de clara tendencia cesaropapista, fue funesta para la Iglesia.

Restauración pagana de Juliano

Juliano (361-363) intentó revitalizar el paganismo sin conseguirlo plenamente. Copió de la Iglesia los aspectos que él consideró que iban a favorecerle a los ojos de la masa popular. Según Gregorio Nacianceno se propuso fundar hospederías y hospicios, centros de purificación, asilos para las vírgenes, casas de recogimiento, y quiso imitar las obras de beneficencia en favor de los pobres, así como difundir el uso de señales de reconocimiento unidas a las cartas expedidas para viajar de un país a otro. Según el historiador eclesiástico Sozómeno *(HE* 5,16), Juliano intentó implantar en los templos paganos la organización del culto cristiano, introducir maestros en las sedes más prestigiosas y lectores para la enseñanza del dogma y la moral griegas, y la práctica de realizar plegarias en determinados días, monasterios para hombres y mujeres que se dedicaran a la filosofía, asilos para los extranjeros y mendigos, así como extender todo tipo de obras de caridad en favor de los necesitados. Quería, así, prestigiar las creencia de los paganos. Pensó, igualmente, imitar la tradición cristiana prescribiendo una segunda graduación en la penitencia para los pecados voluntarios e involuntarios seguidos del arrepentimiento. Imitó la costumbre de los obispos de intercambiar las téseras que acompañaban las cartas de recomendación de los que viajaban, con el fin de que recibieran alojamiento y cuidados de las diferentes comunidades, y ser reconocidos como amigos. Todos estos puntos, según Juliano, señalaban los hitos que favorecieron la rápida propagación del cristianismo.

Desde el principio su política estuvo condicionada por su animadversión a Constancio II, que mandó asesinar a sus parientes, y por su admiración hacia la cultura grecorromana. Fue adorador del dios Sol y de Mitra. Escribió un tratado sobre el Sol y sobre Cibeles. Privó a los cristianos de todos los privilegios que les habían concedido los emperadores anteriores.

En el año 362 publicó un edicto de tolerancia, aplicable a todas las sectas cristia-

nas, que permitió volver del exilio a obispos como Atanasio, aboliendo la legislación de Constante y de Constancio. Restableció los símbolos paganos; volvió a los ritos tradicionales. Las altas magistraturas volvieron a ser desempeñadas por paganos. El clero cristiano perdió sus prebendas. Intentó hacer una Iglesia pagana a imagen de la cristiana, jerarquizada, con sacrificios, en la que la caridad desempeñaba un importante papel. El emperador favoreció a los judíos. Intentó reconstruir el templo de Jerusalén, que destruyó un terremoto. En Antioquía, donde la población era en gran parte cristiana, cerró la iglesia principal, mandó derribar algunas capillas dedicadas a la memoria de los mártires, confiscando sus bienes y su dinero. Prohibió a los cristianos impartir la enseñanza de su religión. Con motivo de la guerra contra los persas pretendía, según Libanio *(Or.* 18,282) restaurar la unidad entre paganos y cristianos.

Su empeño por restaurar el paganismo fue infructuoso. El gran historiador contemporáneo y amigo suyo, Ammiano Marcelino, censuró que los cristianos no tuvieran acceso a la cultura.

Política religiosa de Valentiniano y de Valente

Valentiniano I (364-371) seguía el credo de Nicea. En materia religiosa era tolerante y no intervino en los asuntos internos de la Iglesia. No persiguió el paganismo; sólo prohibió los sacrificios nocturnos. Valente (364-378) intentó imponer a la fuerza una reconciliación entre orientales y occidentales.

La unidad religiosa de la Iglesia

Graciano (367-387) siguió la política tolerante de su padre. Divinizó a Valentiniano. En el año 378 promulgó en Sirmium un edicto de tolerancia en favor de los arrianos. En el año 379, bajo la influencia de Teodosio y de Ambrosio, abandonó la política de tolerancia y prohibió a los arrianos la enseñanza, tener clero y reunirse en un sínodo *(C.Th.* 16,5.5). Un sínodo celebrado en Antioquía aceptó definitivamente el credo niceno. La Iglesia se reunificó. Graciano renuncia en el año 379 al supremo cargo religioso pagano de *pontifex maximus*, que pasó al obispo de Roma, título que usa en nuestros días.

Fin del paganismo. Política de Teodosio

Teodosio (379-385) condenó todas las herejías en el año 380. Teodosio y Graciano convocaron muchos concilios. El brazo secular se puso al servicio de la Iglesia ortodoxa.

La mayor parte de la intelectualidad del momento era pagana, como Libanio, Himerio y Temistio. Un excelente representante del momento es Macrobio, autor de unas *Saturnales* donde intervienen las grandes figuras paganas que desempeñaron altos cargos administrativos y que fueron sacerdotes paganos; también son muy importantes las figuras de Símmaco, Pretextato y Nicómaco Flaviano. Vetio Agonio Pretextato, senador y procónsul de Acaya, había desempeñado los siguientes cargos sacerdotales: augur, pontífice de Vesta, pontífice del dios Sol, *quindecemvir sacris faciundis*,

curial de Hércules; se inició en los cultos de Líber Pater y de Eleusis, hierofante, neocoro, cumplió con el rito del taurobolio (ritual descrito por el poeta hispano, cristiano, Prudencio), que prueban la vitalidad del paganismo entre los intelectuales y los altos cargos de la administración.

El asunto del altar de la Victoria

El emperador Graciano mandó quitar el altar de la Victoria que, desde Augusto, presidía la sala del senado. Cuando los senadores se dirigían a las sesiones vertían unos gramos de incienso en dicho altar. En el año 357, Constancio II retiró esta imagen, que fue restituida por Juliano a su ubicación original. Los senadores, paganos en su mayoría, enviaron una embajada presidida por Símmaco, a Milán, donde se encontraba en ese momento el emperador. Ambrosio afirma que los senadores cristianos eran mayoría. Es difícil conocer con exactitud la verdad. Los senadores cristianos, por su parte, pusieron sobre aviso a Ambrosio, personaje influyente en la corte. Gra-



Ambrosio, detalle. Milán.

ciano no recibió la embajada. Fue asesinado por un conspirador en el año 383. Valentiniano II no prestó atención a la embajada de los senadores paganos, que fueron rechazados varias veces, en los años 389-390, por Teodosio, y en los años 391-392 por Valentiniano II. Este rechazo a la audiencia de los embajadores significaba, de hecho, un revés para el paganismo. El Estado romano dejaba de ser neutral en materia religiosa. El historiador puede hacerse una idea exacta de este suceso a través de la documentación de Símmaco y de Ambrosio. Cuenta Símmaco que los príncipes deben mucho a la Victoria, y no deben, por lo tanto, renunciar a su protección. Aunque rechacen su divinidad, deben homenajearla. Era una situación comprometida para ambas partes. Para los senadores cristianos, Victoria era una abstracción personificada, y para los senadores paganos una sola divinidad garante de la concordia entre ambas posiciones. Se debía mantener la Victoria en la curia por razones históricas, para no ir en contra de las costumbres de los antepasados. El culto pagano mostró durante muchos siglos la grandeza de Roma, y lo hará en el futuro. Símmaco considera una expoliación inadmisible quitar a los sacerdotes paganos sus privilegios, lo mismo que a las Vestales la posibilidad de emitir leyes y de recibir donativos. Las calamidades pronto acudirían tras decisiones tan funestas.

Símmaco no es exclusionista en materia religiosa, pues para él la divinidad suprema se manifiesta a través de los dioses de los diferentes pueblos; idea sincretista de moda entre los intelectuales paganos, para quienes todos los hombres ruegan al mismo Dios, ya que es imposible llegar al misterio de la divinidad por un sólo y único camino. Todavía en la mente de Símmaco el paganismo ocupa el primer lugar; y pide la protección de todos los dioses para los príncipes.

La *relatio* de Símmaco impresionó en la corte y a punto estuvo de alcanzar su propósito. Ambrosio dirigió al príncipe varias cartas sobre este asunto, en tono duro, recordándole su obligación de servir ante todo a Dios, y amenazándole de enfrentarse abiertamente al clero cristiano en el caso que accediera a la petición de los senadores paganos. El príncipe sería expulsado de la Iglesia, pues no hay compromiso ante la verdad y el fervor. Ambrosio refuta después los argumentos de Símmaco. El ejército ha hecho la grandeza de Roma. Las Vestales guardan castidad ante el temor de ser enterradas vivas. Se oponen a tal sacerdocio multitud de vírgenes cristianas. La Iglesia no reclama subsidios del Estado. Su progreso no se debe al apoyo financiero estatal ni a sus donaciones. Símmaco apela entonces a la antigüedad del culto pagano y su vinculación con el Estado. Describe muchos puntos de contacto entre paganos y cristianos. Ambrosio es partidario de penetrar sólo por el camino abierto por el cristianismo. Ambos, sin embargo, no difieren en el plano político. Ambrosio no pide que se trasvasen al cristianismo privilegios especiales, ni que se ponga el símbolo cristiano en la curia. No exige a los paganos que practiquen la religión cristiana, sino que pide que no se obligue a sus senadores a realizar un rito pagano. Ambrosio rechaza todo sincretismo, y pide que la estatua de la Victoria no vuelva a ser colocada.

Ambrosio traza en su contestación un programa de política religiosa en vigor durante muchos siglos. El príncipe cristiano sólo debe obedecer a la ley de Dios. Si tolera la religión pagana, faltaría el príncipe a su vocación cristiana. No puede abstenerse de la tutela de la Iglesia. La idea de una separación entre Iglesia y Estado era ya inconcebible para los máximos jerarcas de la Iglesia en época tardoimperial.

El emperador también tenía derecho a intervenir en asuntos doctrinales de la Iglesia, al tiempo que ésta podía intervenir en asuntos estrictamente civiles. El emperador ejerce su autoridad sobre todos los ciudadanos, tanto laicos como eclesiásticos, pero

también el príncipe, por ser cristiano, está sometido a la Iglesia.



Teodosio I, Museo Nacional. Milán.

Los eclesiásticos dirigieron la política religiosa de Graciano, de Valentiniano II y de Teodosio. Este último chocó violentamente con Ambrosio en más de una ocasión, como cuando en el año 388, por instigación de los monjes, el pueblo Gallinicum quemó la sinagoga. Teodosio obligó al obispo a reedificarla a sus expensas. Ambrosio protestó, pero Teodosio no cedió. Ambrosio le recriminó al emperador, presente en la iglesia. Teodosio acusa a los monjes. Ambrosio se niega a celebrar la misa. El emperador cede finalmente. La postura de Ambrosio es un claro ejemplo de intolerancia, pues las tres religiones estaban protegidas por la ley. Ambrosio excluyó de la Iglesia a Teodosio, para readmitirlo luego, como pecador público, por la matanza de Tesalónica. Como escribe M. Simon, en este caso la ley moral ha triunfado sobre la autoridad y el arbitrio imperial.

Teodosio y el paganismo

Teodosio se mostró más duro que sus predecesores con el paganismo. Renunció al título de *pontifex maximus* (Zósimo, 4,36). Después del año 381 prohibió los sacrificios que se hacían para conocer el futuro *(C.Th.* 16,107). En el año 386 el prefecto de Constantinopla mandó cerrar numerosos templos, política que fue muy censurada por Libanio. Todavía en el año 391 los cónsules designados son paganos, Tatiano y Símmaco. Ese mismo año el emperador condenó los sacrificios y las visitas a los templos. En el año 392 se condenan todas las formas de paganismo, incluso las privadas *(C.Th.* 16,10.12). A partir de este momento el cristianismo es la única religión del Imperio.

Teodosio logró una integración total de la Iglesia y del Estado, siguiendo la política comenzada por Constantino, y la ideología del cesaropapismo de Eusebio de Cesarea.

Organización de la Iglesia en el siglo IV

Avances del cristianismo

Los obispos utilizan al Estado contra los paganos y herejes. La Iglesia calcó su organización territorial sobre la del Imperio. Cada ciudad suele tener un obispo, y la ca-

pital provincial un metropolitano. En el año 381 el concilio de Constantinopla reconoce las grandes diócesis, de Milán, Éfeso, Cesarea de Capadocia, Antioquía y Alejandría. Las tierras de la Iglesia estaban libres de pagar tributos, hecho que perjudicaba gravemente al Estado. Las grandes posesiones de la Iglesia tienden a la autarquía. Los clérigos no pagaban la *capitatio* personal y escapaban a los cargos municipales. Los obispos sentencian en procesos civiles.

A partir de Constantino la Iglesia se integró en las estructuras del Imperio, y se convirtió en un Estado dentro del Estado (y así ha permanecido en muchas naciones hasta hoy), lo que supuso un giro total con respecto a los tres primeros siglos del Imperio romano. La formación de tal poder, de tal «Estado», era un hecho inimaginable para cualquier pensador cristiano de los primeros siglos.

Nueva situación de la Iglesia

El exceso de riqueza corrompió a los jerarcas de la Iglesia, que, según Eusebio, ya estaban en gran parte corrompidos durante los cuarenta años de paz (260-303) mediantes entre el gobierno de Galieno hasta la persecución de Diocleciano. Sulpicio Severo censura, en sus *Diálogos*, el servilismo de los obispos ante el poder estatal. El historiador Ammiano Marcelino (27,3.11-15) da un juicio muy negativo sobre el obispo de Roma, Dámaso, de origen hispano. Con motivo de su elección a la sede de Pedro en Roma, surgieron enfrentamientos entre sus partidarios y los del otro candidato, Ursino. En un solo día aparecieron ciento treinta y siete cadáveres de hombres y mujeres asesinados en una basílica.

El historiador escribe sobre el particular:

> Y no niego yo, considerando el fasto de vida de Roma, que cuantos aspiran a disfrutarlo, luchen con todas sus fuerzas para lograr sus deseos, ya que una vez que hayan alcanzado sus objetivos, vivirán tan libres de preocupaciones que podrán enriquecerse gracias a las ofrendas de las damas, podrán presentarse en público sentados en coches y ricamente vestidos y podrán organizar banquetes más fastuosos que los de los reyes. Podrán ser felices si, despreciando la grandeza de la Urbe, con la que chocan sus vicios, imitaran a algunos obispos de provincias, a quienes la moderación en la comida y bebida, la sencillez en el vestido y sus ojos entornados mirando siempre al suelo recomiendan por su honestidad y buenas costumbres a la divinidad.
>
> [...]
>
> Dámaso, que siempre había ambicionado el episcopado, se enteró de la ordenación de Ursino, reunió a sueldo a todos los cocheros de cuadrigas y a la plebe analfabeta y, armado con bastones, irrumpió en la basílica Julia, y durante tres días se entregó a una desenfrenada degollina de fieles. Siete días después, en compañía de todos los perjuros y de gladiadores, comprados con grandes sumas de dinero, ocupó la basílica de Letrán, y allí fue ordenado obispo. Sobornando al juez de la Urbe, Vicencio, y al prefecto de la *annona*, Juliano, logró que Ursino, varón venerable, ordenado obispo con anterioridad, fuese desterrado con Amancio y Lupo. Después, Dámaso redujo a bastonazos y matanzas de todo tipo a la plebe, de manera que no quería entregarse [...] Dámaso reunió mediante perfidias a los gladiadores, a los cocheros de cuadrigas y a los enterradores y a todo el clero con hachas, espadas y bastones, y sitió la basílica, [...] y provocó una gran batalla.
>
> Forzaba y prendía fuego a las puertas para conseguir entrar. Algunos de sus seguidores, después de destruir el techo de la basílica, mataron al pueblo fiel, arrojando te-

jas. Los seguidores de Dámaso penetraron en la basílica y mataron a ciento sesenta de la plebe, hirieron a otros, muchos de los cuales murieron [...]. Dámaso, conocedor de tantos crímenes, temeroso, sobornó a todo el palacio imperial para que sus acciones no llegasen a conocimiento del emperador[...]. Habiéndose reunido muchos fieles en Santa Inés, Dámaso irrumpió armado con sus seguidores y mató a muchos *(Gesta inter Liberium et Felicem*, 25).

En el siglo IV, e incluso antes de la paz de Galieno, las luchas entre obispos eran feroces y frecuentes, como prueba esta narración de la elección de Dámaso. Muchas veces, bajo la capa de razones teológicas, se desataban pugnas por el poder y las riquezas.

Muchos obispos, en el siglo IV, llevaban una vida indigna de su ministerio. Así, Gregorio Nacianceno, amigo de Basilio, hijo de una familia aristocrática, obispo de Constantinopla durante un tiempo no muy largo, escribió sobre los obispos del siglo IV:

¡Qué desgracia! Nos abalanzamos los unos contra los otros y nos devoramos [...] y siempre bajo el pretexto de la fe que sirve de tapadera, con su nombre venerable, a todas las disputas privadas. Nada tiene de extraño el odio que nos muestran los paganos. Lo peor es que no podemos afirmar que estén equivocados. Eso lo hemos merecido por nuestras luchas fratricidas.

Basilio, también de familia aristocrática, obispo de Cesarea, en el año 372 escribió sobre la desastrosa situación de la Iglesia:

El temor a las gentes que no temen a Dios, les franquean a éstos el camino hacia la dignidad de la Iglesia. Es evidente que la máxima impiedad se premia con el máximo cargo, de manera que los más grandes pecadores parecen aptos para la dignidad episcopal [...] Los ambiciosos despilfarran el óbolo de los pobres, en provecho propio y para regalos [...] Bajo el pretexto de luchar por la religión se dedican a dirimir sus enemistades particulares. Otros, para que no se les exijan responsabilidades por sus delitos, se dedican a fomentar divisiones entre los pueblos, de modo que sus crímenes pasen más desapercibidos en medio del desorden general.

Basilio se lamenta de que la parte que parecía sana también esté rota por discordias. A las guerras exteriores se sumaban los estragos y disturbios internos; a la lucha abierta contra los herejes, había que sumar los enfrentamientos entre verdaderos creyentes. Las luchas fratricidas fueron una constante en la historia de la Iglesia, especialmente en el siglo IV.

Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla, era de familia rica, y también aporta algunos datos interesantes sobre el comportamiento de los obispos:

Nuestros obispos andan más metidos en preocupaciones que los tutores, que los administradores, que los tenderos [...] ahora se rompen diariamente la cabeza por los mismos asuntos que los recaudadores, los agentes del fisco, los contables y almacenistas.

Este mismo autor, en su comentario al Evangelio de Mateo, alude a los latifundios de la Iglesia.

Durante el siglo IV la Iglesia hizo grandes progresos. En la Galia se alcanzó la cifra de setenta obispos. Martín de Tours predicó el cristianismo a los campesinos. Frecuentemente, las iglesias cristianas se superponían a los antiguos templos de los dio-

ses paganos. En Roma las damas de la aristocracia se hicieron cristianas. A finales del siglo III, Gregorio el Iluminado convirtió al rey armenio Tirídates. Un edicto obligó a convertirse a todos los armenios. Fue la primera proclamación del cristianismo, en fecha discutida, como religión oficial. Gregorio reemplazó los templos paganos por iglesias cristianas generosamente dotadas. Fue nombrado arzobispo católico, que era el primer dignatario después del monarca, y correspondía a un alto funcionario de la hacienda pública. El obispado pasó de padres a hijos, y después a parientes próximos, lo que era frecuente durante el bajo Imperio. El cristianismo tuvo un fuerte arraigo entre la aristocracia.

En África, los donatistas dieron un fuerte impulso al cristianismo entre las tribus beréberes del interior. Los godos se convirtieron masivamente al cristianismo, para lo que constituyó un hecho decisivo la traducción a la lengua gótica del Antiguo Testamento realizada por el obispo Ulfilas, muerto en el año 383. Un año antes, los godos profesaban el arrianismo. En Siria, Egipto, y también fuera de los límites del Imperio, el cristianismo adoptó las lenguas locales, transformándolas en vehículos de cultura. Sin embargo, en Hispania, en el siglo IV, el cristianismo no tenía mucha fuerza. Las Actas del martirio de Saturnino describen a la Península Ibérica como pagana. Los asistentes al concilio de Iliberris, a comienzos del siglo IV, proceden mayoritariamente de las regiones del sur.

Extracción social y funciones de los obispos a finales de la Antigüedad

El tema ha sido recientemente tratado por R. Teja, quien considera la figura del obispo difícilmente definible. En ello radica su originalidad y su riqueza. Es una especie de poliedro; pues puede aparecer como sacerdote, político, retórico, jurista y juez. Esto obliga a este investigador a pensar que el obispo es la creación más original del final de la Antigüedad, y la más característica de la sociedad tardoantigua. Su influjo es, en gran medida, consecuencia de la política religiosa seguida por los emperadores cristianos. El episcopado parece estar destinado a una serie de personajes que, por su riqueza familiar y por su formación cultural, estaban llamados a dirigir la sociedad de su época. Su condición de sacerdotes les dio libertad de acción y de palabra, y mucho prestigio social.

En oriente, la figura del obispo se consolidó en medio de una sociedad políticamente poderosa frente al poder estatal, mientras que en el occidente romano el obispo había de actuar en una sociedad desarticulada por las invasiones bárbaras. La mayoría de los obispos orientales proceden de las aristocracias urbanas curiales. Mediante el acceso al obispado reforzaban el papel político y su influencia social.

El obispo es una figura eminentemente laica, por oposición a la figura del monje. Los obispos tendieron a formar un soporte ideológico basado en su estatus, imagen que se fue configurando lentamente a partir del siglo II.

En el siglo IV el cargo de obispo fue muy apetecido. Los obispos utilizaban todos los *topoi* que se habían aplicado al poder político, y se colocaban a su mismo nivel. Estaba bien visto rechazar el cargo, como un signo de distinción y de nobleza. Así hizo Gregorio Nacianceno.

Paladio de Kelenópolis, en su *Diálogo sobre la vida de Juan Crisóstomo* (5,44-45), describe la situación que se dio en el momento de ocupar la sede vacante de Constantinopla por Juan Crisóstomo, tras la muerte de Nectario:

> Entonces acuden muchos indeseables en busca de este puesto de honor; algunos no eran ni hombres; sacerdotes que lo eran por su función, pero indignos del sacerdocio; unos que golpeaban la puerta del pretorio, otros que utilizaban la corrupción, otros que, incluso, se arrodillaban ante la masa del pueblo.

En el siglo IV, muchos obispos están orgullosos de su origen aristocrático, pues, para ello, el noble ha nacido para mandar. Basilio de Cesarea denigraba precisamente a los arrianos porque éstos consagraban como obispos a esclavos y a otros hombres de baja extracción social.

Los obispos del siglo IV se rodeaban de signos exteriores que realzaran su poder y su prestigio. De tales signos el más significativo fue el trono. Gregorio Nacianceno, en su *Oratio* 42, pronunciada ante los obispos reunidos en el concilio de Constantinopla, en el año 381, describe muy bien el fasto del que se rodeaba el obispo:

> Yo ignoraba que nosotros tuviéramos que rivalizar con los cónsules, con los prefectos, con los generales más ilustres, que tuviéramos que ser llevados en caballos adornados lujosamente y porteados en literas con boato y pompa; que un cortejo nos debiera preceder, y nos deberíamos rodear de un grupo que nos aplauda, que todos debieran abrir camino a nuestro paso, como ante bestias feroces, y que tan grande debía ser la multitud de los que nos preceden que se pudiera observar desde lejos nuestra comitiva.

El trono del obispo era también la cátedra del maestro. El tema ha sido estudiado por S. Mazzarino. El obispo, para enseñar, necesitaba de la retórica para ejercer sus facultades oratorias y defender a su comunidad.

Basilio, en su *Carta* 28, dirigida a la comunidad de Neocesarea del Ponto, escrita en torno al año 371 con ocasión de la muerte de su obispo, Musonio, desarrolla el programa de actividades del obispo. Es el jefe para el clero local, para los magistrados es el iniciador, para los grupos urbanos productivos es el tutor, y para los pobres es el promotor de las obras de caridad.

El obispo es, también, el guía de la clase dirigente local y el defensor de la clase inferior. En las cartas de Basilio de Cesarea aparece el obispo como el mediador ante el poder central y el poder local. Tiene un poder análogo al civil, en línea con la tradición representada por los intelectuales paganos, intermediarios entre el poder central y los portavoces de las necesidades sociales locales. El ejercicio de estas funciones llevó en la práctica a controversias y rupturas, como sucedió en los casos de Sinesio de Cirene y de Gregorio Nacianceno. Se daba una incompatibilidad entre la filosofía, la vida contemplativa, y la actividad pública episcopal.

La elección del cargo de obispo

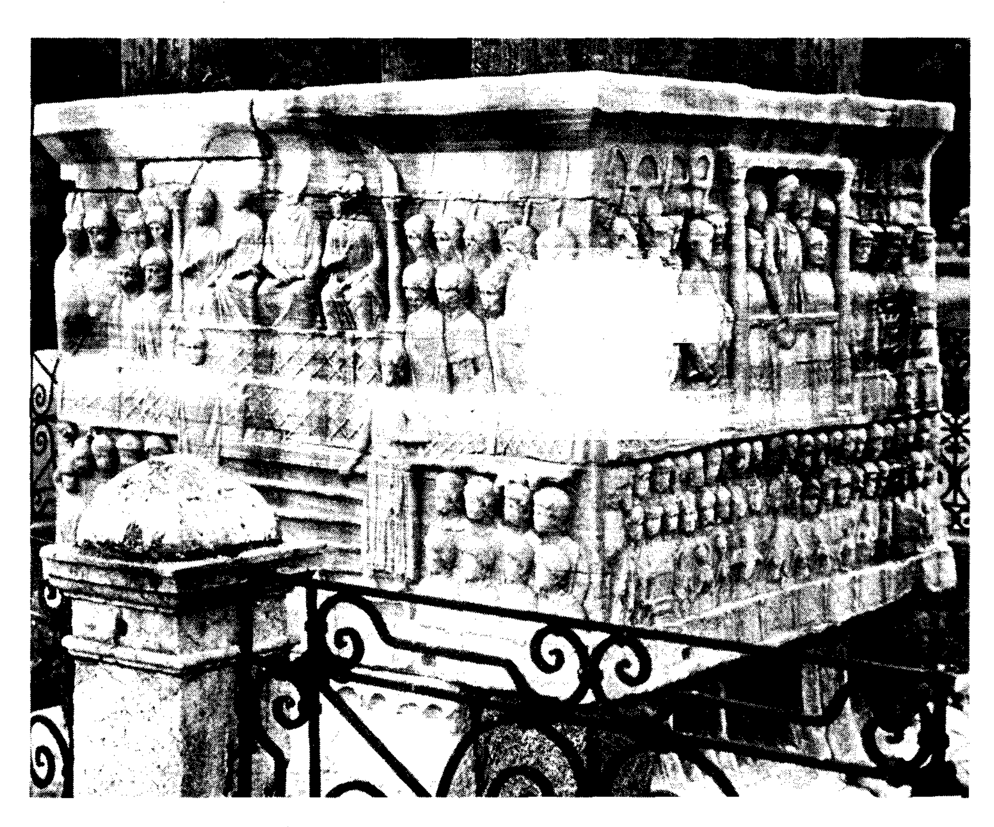
Los obispos en la Antigüedad eran elegidos siguiendo un procedimiento totalmente democrático. Eran elegidos con la participación del pueblo y de los clérigos, y no necesitaban ninguna confirmación de otro obispo o de otra autoridad eclesiástica.

Hipólito, el primer antipapa de la historia, ha descrito en su *Tradición apostólica*, obra escrita en torno al año 215, el ceremonial de la elección del obispo de Roma.

Una vez elegido el candidato, estando todo el mundo de acuerdo, un domingo, en reunión solemne del pueblo y del clero, se le ordenaba en presencia de otros obis-

pos y de representantes de otras iglesias. Los obispos le imponían las manos, mientras los asistentes oraban en silencio. Seguidamente uno solo de los obispos, a petición de los restantes, le imponía las manos, e iniciaba una plegaria de entonación bíblica, en la que se hacía hincapié en que Dios mismo ha organizado el culto que él desea. Después de la consagración del nuevo obispo, el clero y el pueblo le daban al nuevo consagrado el ósculo de la paz, proclamándole digno del cargo que acababa de asumir. El nuevo obispo recibía de los diáconos la ofrenda del pan y del vino, imponiendo sobre ella las manos, y exhortando a todos los presentes a obrar gracias al señor. Luego se daba paso a la plegaria eucarística, de marcado carácter cristológico, que concluía con la mención de la última cena de Jesús, recalcando el valor conmemorativo y sacrificial de la eucaristía. Una doxología de carácter trinitario cerraba la ceremonia.

La idea de la sucesión apostólica de los obispos remonta hacia los años 170-180. Un segundo documento importante sobre la elección de los obispos es la *Carta* 67 de Cipriano, del año 254, que trata de la apostasía y de los obispos hispanos Basílides y Marcial, conocida por la noticia de Félix y de Sabino. Cipriano reunió un concilio en Cartago para tratar de este asunto, en otoño del año 254. La carta comunicaba a los hispanos el resultado de las deliberaciones del sínodo, que aprobó la expulsión de los obispos apóstatas y el haberlos sustituido por otros. Los apóstatas, entonces, acudieron en auxilio del obispo de Roma, Esteban, al que seguramente no contaron los hechos tal como sucedierom, y los restableció nuevamente en sus comunidades. La de-



Basa de obelisco del emperador Teodosio. Constantinopla.

cisión del obispo de Roma fue rechazada por Cipriano, quien afirma en su carta que

> viene de origen divino el elegir al obispo en presencia del pueblo, a la vista de todos, para que todos aprueben como digno e idóneo por juicio y testimonio público [...] Dios manda que, ante toda la asamblea, se elija al obispo, esto es, enseña y muestra que es preciso que no se verifiquen las ordenaciones sacerdotales sin el conocimiento del pueblo presente [...] y así sea la elección justa y regular, después de examinada por el voto y juicio de todos.

Cipriano considera que la elección de Sabino, en sustitución del obispo apóstata, se hizo con todo derecho. La iglesia de Roma no deponía a los obispos por el crimen de idolatría, como sucedió en Roma con el caso de un obispo que apostató con tres de sus diáconos durante la persecución de Diocleciano. El obispo, en ese caso, no fue depuesto, sino que los diáconos apóstatas llegaron luego a ser obispos. Esta disciplina es opuesta a la seguida por la iglesia de Cartago. Los donatistas fueron condenados, precisamente, por seguir las normas establecidas por Cipriano.

Ningún obispo tenía poder alguno sobre otro; ni había en la Iglesia ningún obispo con poder de jurisdicción o de arbitrio en materia disciplinar o dogmática. Cipriano, como presidente de un concilio africano, celebrado en al año 256, escribe:

> Nadie entre nosotros se proclama a sí mismo el obispos de obispos, ni obliga a sus colegas por tiranía o terror a una obediencia forzada, considerando que todo obispo, por su libertad y poder tiene derecho de pensar como quiera, y no puede ser juzgado por otro, lo mismo que él no puede juzgar a otros.

El canon 53 del concilio de Elvira no concede ninguna autoridad a un obispo sobre las decisiones de un colega. El canon 2 del primer concilio de Constantinopla prescribe que los obispos de una diócesis no deben entrometerse en los de otra y no ordenar ni desempeñar funciones del propio ministerio si no han sido previamente invitados a ello. La Iglesia había calcado el sistema de gobierno administrativo eclesiástico del modelo civil. El canon 3 concede el primado de honor a Constantinopla, después de Roma. El canon 28 del concilio de Calcedonia, en el año 451, transformó el primado de honor en jurisdicción.

Dos hechos confirman que el obispo de Roma, que sólo era el primero entre los iguales, no gozaba de ningún poder de jurisdicción. En tiempos del obispo de Roma Víctor (c. 189-198) estalló una fuerte disputa sobre la fecha de la celebración de la Pascua. El obispo Víctor intentó, con este motivo, separar a las iglesias de Asia y de las regiones limítrofes, alegando que eran heterodoxas, y excomulgó a todos los cristianos de aquellas regiones, a lo que se opusieron firmemente Ireneo y los obispos de Asia, a su frente Polícrates. El problema de la rebautización de los herejes estalló entre Cipriano y el obispo de Roma, Esteban. A esto último se opusieron Esteban, Heleno y Firmiliano, los obispos de Cilicia, Capadocia, Galacia, y los de todas las regiones vecinas, según informa Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica.* Estos hecho indican que no se concedía ningún poder jurisdiccional al obispo de Roma.

En la *Tradición apostólica,* Hipólito distingue claramente entre ordenación e institución. La primera está reservada al clero (obispos, sacerdotes y diáconos), que intervienen en la liturgia. La segunda consiste en el reconocimiento de un *status* de hecho (vírgenes y sanadores), o en la concesión de un título (viudas) o en encomendarles un oficio (lector, subdiácono).

La Iglesia primitiva seguía dos tradiciones de origen diverso. La primera, de procedencia judía, confería, mediante el sacramento de la imposición de las manos, la consagración para la celebración de la liturgia. La segunda, de origen griego, otorgaba a los fieles la posibilidad de desempeñar determinados servicios dentro de la comunidad.

La aristocracia romana y el cristianismo

El enfrentamiento entre cristianismo y paganismo ha sido definida como la lucha entre el senado romano pagano y el emperador cristiano. Fue un acto unilateral la abolición de los cultos paganos propuesta por Graciano en el año 382. Existía una fluida relación entre la corte y la aristocracia senatorial, como lo demuestra el hecho que la corte accediera enseguida a la petición del senado de erigir una estatua a Pretextato. La clase senatorial vivió aferrada a sus creencias paganas, y pervivieron, entre una aristocracia cristiana, como indica P. Brown. Según este autor, de la correspondencia de Jerónimo se deduce que la conversión de las familias romanas formaba parte de la historia del impacto de una forma oriental de extremo ascetismo en la vida religiosa de Roma, y significó un radical distanciamiento de la tradiciones cristianas de Roma. Estas familias romanas estaban interesadas en los problemas teológicos, como Melania la Vieja, de origen hispano. Una de estas familias cristianas era la de los Anicios. Una dama importante era Itálica, a la que Agustín valora bien en una disputa teológica. Tenía influencia en Roma, si es que se trata de la misma dama a la que escribe Juan Crisóstomo en el año 406 para que intercediera a su favor ante el papa, y quizá ante el emperador.

Existían en esta época muchos matrimonios mixtos. Proiecta, cristiana conocida por el cofre del Esquilino, casó con un viejo pagano. Marcela y Melania la Vieja debían ser ya cristianas en época de Constantino. Con cierta frecuencia, los varones, tras su matrimonio con una cristiana, seguían siendo paganos, como en el caso de los Ceionios. En el siglo IV se documentan numerosas conversiones de familias aristocráticas, como la citada, muy importante, de los Anicios, que tuvo su primer convertido, posiblemente, en Petronio Probo. Un buen ejemplo de la mezcla de cristianos y paganos en el siglo IV es la catacumba de la Vía Latina donde junto a temas decorativos cristianos como la adoración de los magos, Adán y Eva, Daniel entre los leones, Noé embriagado, Jesús entre los apóstoles, Moisés golpeando la roca con la vara, el sermón de la montaña, y otros, se pintaron escenas paganas de Heracles y Atenea, Hércules matando a un enemigo, Hércules y la Hydra, Hércules y las manzanas en el jardín de las Hespérides.

Estos aristócratas romanos cristianizados (los Anicios, los Valerios, los Ceionios) mantuvieron las tradiciones de Roma al menos hasta el siglo V. Entre los senadores cristianos destaca el compañero de estudios de Jerónimo, Pammaquio, hombre con grandes posesiones en Numidia.

Se conocen los nombres de muchas damas de las aristocracia romana, inmensamente ricas, que se hicieron cristianas. Con frecuencia estas damas practicaban el ascetismo en sus casas o en monasterios, como Antonia Melania, nieta del cónsul del año 391, Marcelino. Su nieta fue Melania la Joven, cuyos ingresos anuales estaban estimados en 12.000 miríadas de oro, según su biógrafo, Geroncio. Melania dilapidó esta fortuna en ayudas a los monjes, a las iglesias y a los pobres. Otro caso es el de

Eustaquia, hija menor de Paula, que descendía por la rama paterna de Paulo Emilio, cónsul en los años 181 y 168 a.C., y por la rama de su madre, Blesila, de los Escipiones, de los Emilianos y de los Gracos. Albina y su hija Marcela tenían un palacio en el Aventino que fue transformado en monasterio; Paulina, hija de Paula y esposa del senador Pammaquio, y Fabiola, son todas damas ricas vinculadas con Jerónimo. Fuera de Roma basta recordar, en el círculo de Juan Crisóstomo, a Olimpia; y a Macrina, hermana de Basilio.

Yuxtaposición de cristianismo y paganismo

En el siglo IV se dio una yuxtaposición de paganismo y cristianismo. Buen exponente de tal yuxtaposición es el calendario del año 354 de Furio Dionisio Filócalo, en el que se indican las festividades cristianas y las fiestas imperiales desde Augusto hasta Constantino. Aparecen los siete planetas, con indicación de los días y horas que presiden, y alusiones al carácter de sus influencias y a los signos del zodíaco. El tiempo está dividido en semanas planetarias de siete días, y también según el sistema romano de ocho días. Se mencionan los juegos dedicados a diferentes dioses y fiestas como las *lupercalia* y los cultos, mistéricos, de Isis y de Cibeles. Se cita el 25 de diciembre como fiesta del *Natalis Solis Invicti*, que ya Hipólito defendió que era la fecha del nacimiento de Jesús. Junto a estas fiestas paganas, se recuerdan las fechas de la Pascua cristiana entre los años 312 y 354, las fiestas de los mártires, y de los obispos de Roma entre Pedro y Liberio. Este calendario ilustra bien el sincretismo de la época. Fue redactado por el bibliotecario del obispo de Roma.

En el cofre de Proyecta, dama cristiana, como reza la inscripción, se cincelaron temas paganos, como figuras de Venus, Nereidas, Tritones y monstruos oceánicos.

La Iglesia aceptó de la religión pagana, de finales del siglo IV, el uso de los cirios y del incienso, al igual que los vestidos litúrgicos, de la vestimenta del emperador y de los altos cargos del Estado.

Aunque la Iglesia se opuso radicalmente a todo sincretismo, desde antiguo algunos cristianos simultaneaban cultos paganos y cristianos. En una carta de Hadriano al cónsul Serviano, casado con una hermana suya, se lee este párrafo referente a los cristianos de Egipto:

> Los que dan culto a Serapis, no por eso dejan de ser cristianos, y los que se dicen obispos de Cristo son devotos de Serapis. No hay allí presidente de sinagoga judaica, no hay samaritano, no hay presbítero de los cristianos que no sea al mismo tiempo astrólogo, que no sea arúspice, que no sea maestro de gimnasio. Al mismo patriarca, cuando viene a Egipto, unos le obligan a adorar a Serapis y otros a Cristo.

La astrología era obra del diablo, según el apologista Taciano.

Capítulo XVI

Las persecuciones

J. M. Blázquez

Persecución de Nerón

La primera persecución del cristianismo, local, fue la de Nerón, con motivo del incendio de Roma. El emperador, cuyo gobierno, sobre todo los cinco primeros años bajo los consejeros Séneca y Burro hoy se tiende a revalorizar, echó la culpa a los cristianos, que tenían un desastroso cartel entre la masa, como ya hemos indicado, en el año 64. Esta primera persecución fue citada por Melitón, Tertuliano, Lactancio, Jerónimo, Rufino y Orosio, que expresamente acusan a Nerón de ser el primer perseguidor de los cristianos. Tácito *(Ann.* 15, 38-44) habla de masa de personas; describe el incendio y la persecución. El historiador menciona ejecuciones con refinados tormentos. Primero se detuvo a los que condenaban su fe, después toda una ingente muchedumbre quedó convicta. La ejecución fue acompañada de escarnios. Unos, cubiertos de pieles eran desgarrados por los perros; otros, crucificados eran quemados al atardecer.

Martirio de Pedro y Pablo

Según la tradición cristiana, Pablo fue martirizado en el año 63; Pedro, en el año 64. Las excavaciones en la basílica de San Pedro no han dado un resultado positivo. Pedro nunca fue obispo de Roma, ni figura en la lista como el primero. La iglesia de Roma es, posiblemente, de origen judío. La Carta de Pedro (5,13), que cita la comunidad de Babilonia, o sea Roma, no remonta a Pedro.

La carta de Clemente Romano (5-6) menciona a Pedro, pero no se puede deducir de ello que hubiera estado en Roma. La carta de Ignacio de Antioquía a los romanos no recuerda a Pedro, lo que parece indicar que este obispo no tuvo noticia de la estancia de Pedro en Roma. El primer testimonio de dicha estancia es una carta de Dionisio de Corinto, hacia el año 170, recogida por Eusebio en su *Historia Eclesiástica.* En la misma se afirma que Pedro y Pablo plantaron la cristiandad en Roma, lo que no rigurosamente cierto, pues ya en el año 49 había cristianos en Roma. En torno al año 190, Ireneo *(Adv. haer.* 3,3.3) afirma que Lino fue el primer obispo de Roma, puesto al frente por Pedro y Pablo, pero esta lista no es segura. Hipólito menciona a Pedro como primer obispo de Roma (Eusebio, *HE.* 5,28). Según Eusebio, Jerónimo y Orosio, Pedro fue el primer obispo de Antioquía. Hasta el año 200, Roma no se

acordó de San Pedro. En esa fecha Gayo (Eusebio, *HE.* 2,25.7) defendía que en el Vaticano y en la Vía Ostiense se encuentran los trofeos de los fundadores de la Iglesia.

Fundamento jurídico de las persecuciones

El cristianismo no fue condenado jurídicamente por ser una superstición. El Imperio romano fue muy generoso con todo tipo de religión. Son varias las hipótesis propuestas sobre el fundamento jurídico de las persecuciones. Se ha pensado que existía una ley, de época de Nerón, que prohibía la existencia de cristianos. Tertuliano aludiría a esta ley cuando menciona el *institutum nerorianum.* M. Sordi es de la opinión de que dicha prohibición es de tiempos de Tiberio.

Una segunda hipótesis, que remite al gran historiador y jurista de Roma T. Mommsen, defiende que el cristianismo era ilícito como medida de policía, puesto que los cristianos no reconocían la religión romana y la *maiestas* imperial. El cristianismo sería, sencillamente, un problema de orden público. Esta hipótesis ha tenido muchos seguidores.

La tercera hipótesis encuentra la causa de las persecuciones en que los cristianos cometían crímenes comunes, es decir, *flagitia,* el *sacrilegium* y la *maiestas,* de la que ya se ha hablado.

Como indica G. Jossa, de la correspondencia de Plinio y de Trajano se deduce que no existía una ley que prohibiera el cristianismo.

No hay pruebas de la existencia del *institutum neronianum,* ni de un *senatus consultum tiberianum.* La tesis de Mommsen, por su parte, tiene en contra el hecho de que en muchas casos, se da un procedimiento jurídico partiendo de una denuncia privada. La hipótesis de un castigo, por causa de la *flagitia,* citados por Plinio y Tácito, o el sacrilegio o la *laesa maiestas,* en la obra de Tertuliano, quedan excluidas de la documentación disponible.

G. Jossa piensa que se daban en las persecuciones una mezcla de las tres hipótesis. Tertuliano, buen jurista, que ejerció probablemente la carrera en Roma, defiende al comienzo de su *Apologeticum,* que la persecución cristiana es injusta, pues se condena a los cristianos antes de oírlos. El apologista africano ataca el procedimiento seguido y que sólo se condena el nombre. Las mismas ideas se leen al principio de la *Apología primera* de Justino.

Rescripto de Trajano

En páginas anteriores se ha aludido a la carta que Plinio dirige a Trajano, en la que le consulta cómo debe actuar con los cristianos, en cuya conducta no había visto crimen alguno. La respuesta de Trajano es ambigua y hasta cierto punto evita la demanda inicial, permitiendo la absolución de los apóstatas. Los cristianos no debían ser molestados, y sólo perseguidos por una denuncia privada no anónima. No trata el tema de las reuniones de los cristianos. El emperador aconseja a Plinio que no se ocupe de ellos, lo que indica que Trajano no veía peligro político alguno en el cristianismo. Tertuliano pensaba que el rescripto de Trajano era un intento de esquivar las leyes anticristianas. Fue una solución de compromiso. En la práctica este rescripto se mantuvo vigente hasta la persecución de Valeriano.

RESCRIPTO DE HADRIANO

El emperador Hadriano (117-138) envió en el año 124 o 125 a Minucio Fundano, procónsul de Asia, un rescripto, conocido por la *Apología primera* (68) de Justino, por Eusebio *(HE.* 4,9) y por Rufino, en la que contesta a una petición de los habitantes de Asia Menor, enviada por Licinio, predecesor de Fundano en el cargo, en la que se solicitaba una intervención más dura contra los cristianos. Hadriano se negó a ello, y reforzó la norma de Trajano. El emperador es ambiguo sobre la naturaleza de la prueba para los delatores de los cristianos. Hadriano es hostil al fanatismo de la multitud. Los acusadores tenían que demostrar que el cristiano había cometido delitos comunes. Este rescripto de Hadriano coincide con una etapa de paz en todo el Imperio, y procede de un emperador profundamente enamorado de la cultura griega, y gran viajero, que embelleció el Imperio con magníficos edificios.

RESCRIPTO DE ANTONINO PÍO CONTRA LAS NUEVAS RELIGIONES

Ya se ha aludido a este rescripto con motivo de las misivas imperiales a los tesalonicenses, a los atenienses y a todos los griegos en general. Desde el comienzo del gobierno de Antonino Pío, algunos cristianos fueron condenados por el solo hecho del nombre, como Telesforo, obispo de Roma, Ptolomeo, y Lucio, de cuyo proceso habla Justino en su *Apología primera* (2). Para Urbico la profesión de cristiano iba ya contra la ley, lo que es una interpretación muy estricta del rescripto de Hadriano. En el año 141 Antonino Pío envió un rescripto al legado de la Lugdunense, Pacato, conocido por los juristas Ulpiano y Paulo, con una normativa nueva: destierro para los *honestiores* y muerte para los *humiliores*, contra los que introducían nuevas sectas y religiones desconocidas para la razón.

Posiblemente estas medidas iban dirigidas contra la magia y la astrología, pero podían ser aplicadas también sobre el cristianismo, que era considerado una secta. Por estos años, Elio Arístides y Luciano de Samosata recogen las acusaciones populares de novedad e irracionalidad de los cristianos, acusaciones a las que salieron pronto al paso los apologistas contemporáneos, reivindicando la antigüedad del cristianismo mediante los libros del Antiguo Testamento y defendiendo la racionalidad de sus doctrinas contra las fábulas paganas.

El martirio de Policarpo fue considerado una irregularidad contra la norma de no buscar a los cristianos. M. Sordi cree que el rescripto recogido por Eusebio *(HE.* 4,13) de Antonino Pío dirigido al *koinon* de Asia, es auténtico, aunque muestra interpolaciones cristianas. La conclusión es una reconvención por provocar tumultos a causa de los ateos, por perder la tranquilidad ante los terremotos (que habían afectado a Asia) y practicar la búsqueda de oficio de los cristianos, contra lo legislado por Hadriano y por el propio Antonino Pío. Probaría que, a pesar de su tradicionalismo, este emperador era partidario de frenar las persecuciones contra los cristianos.

Los años de gobierno de estos emperadores, el primero de los cuales, Marco Aurelio, se vio envuelto en guerras continuas que arruinaron el fisco, marcan un cambio en la política hacia los cristianos, bien patente en el desenlace de los distintos procesos, en la actividad apologética de los escritores cristianos y en las disposiciones legislativas.

En lo referente a los procesos anticristianos, esta etapa puede dividirse en varias fases, siguiendo a M. Sordi. El proceso de Justino y de sus compañeros pertenece a la primera fase, en la que se siguen las leyes de Antonino Pío. Fuentes cristianas posteriores, como las Actas de Justino y Orosio (7,5.4) relacionan la intensificación de la persecución con un edicto sobre los sacrificios que responde a las medidas generales para todo el Imperio, de los años 166-168, dadas a causa de la peste, traída de oriente, y a la presión germana en el centro de Europa. En estos procesos se sigue la normativa de Trajano, de las denuncias privadas y no de la búsqueda de oficio. Se condena a los cristianos por culpas individuales.

La segunda fase coincide poco más o menos con el año 177, cuando Marco Aurelio asocia a su hijo Cómmodo al trono imperial. Ahora se recrudecen las persecuciones en Asia, según Melitón; en Grecia, en opinión de Atenágoras; y se celebra el proceso de Lyon, en el que se aplica la práctica de búsqueda de oficio por parte del legado de las Tres Galias, y la inutilidad de la apostasía para evitar la condena. Consultado el emperador por el gobernador, aquél ordena la absolución de los apóstatas, según la disciplina establecida por Trajano. La novedad en este proceso es la búsqueda de oficio practicada, confirmada por Melitón (Eusebio, *HE.* 4,26.5), por Atenágoras *(Presb.* 1,3), y posiblemente por Celso *(Contr. Cels.* 8,69), lo que indicaría un endurecimiento de la política contra los cristianos. Los llamados mártires de Lyon fueron acusados por la voz pública de cometer muertes rituales, y de entregarse a orgías incestuosas, por tanto, crímenes de derecho común. M. Sordi piensa que este endurecimiento se debe al espíritu antirromano y sed del martirio del montanismo, tendencia que el Estado no distinguía, como tampoco Celso, de la gran Iglesia. Esta hipótesis de M. Sordi, que da importancia a la persecución de Marco Aurelio a las tendencias antiestatales y antirromanas del montanismo, ha sido rechazada recientemente por G. Jossa, para quien el alejamiento de los cristianos de la comunidad política, por su pertenencia a una comunidad celeste, era una idea muy difundida en estos años (patente, por ejemplo, en las Actas de Policarpo y de los mártires de Lyon). Este alejamiento tendía al martirio, y a la última valoración de él, lo que provocaba autodenuncias y exhibiciones ante el magistrado romano. Los cristianos se alejaban del *mos maiorum*. G. Jossa ve el motivo de la persecución —lo cual es muy probable— en la idea de la peligrosidad del cristianismo en un momento de grave crisis del Imperio, motivado por las guerras contra quados y marcomanos, que duraron prácticamente todos los años del gobierno de Marco Aurelio, y en la peste, que llegó de oriente, todo lo cual arruinó la saneada situación económica dejada por Antonino Pío a su muerte. Como resultado de la persecución se dio una revitalización de la apocalíptica, patente en las visiones de Hermas, de época de Antonino Pío, o de Hadriano, y en tiempos algo posteriores en los Libros Sibilinos, y en la aparición, hacia los años 171-173, del montanismo en Frigia, que se propagó enseguida por Asia Me-

nor hasta el norte de África y Roma. Los oráculos de Montano y de sus dos seguidoras, Maximila y Priscila, fueron considerados libros sagrados. El montanismo no es un movimiento teológico, ni político-social. Es, fundamentalmente, un movimiento profético apocalíptico, en una iglesia un tanto secularizada, que había olvidado su carácter escatológico y carismático que esperaba un fin del mundo cercano, la llegada de una nueva Jerusalén, y la fusión del Paráclito en sus jefes, con éxtasis, y prácticas ascéticas, de abstención de alimentos y del sexo. El montanismo brotó, en principio, en regiones periféricas del Imperio romano, en comunidades apartadas de la cultura grecorromana.

Marco Aurelio extendió la práctica de la búsqueda de oficio a los sacrílegos. Basándose en esta fórmula, el gobernador de las Tres Galias mandó apresar, de oficio, a los sacrílegos acusados por el pueblo. Celso y el emperador podían muy bien pensar que los cristianos, en aumento, eran subversivos para el Estado. El carácter social y revolucionario del montanismo era evidente, así como que la comunidad cristiana escapaba a todo control estatal. Contra esta equivocación en la identificación de la gran Iglesia con el montanismo, que hizo furor incluso en Roma, nada menos que un coloso como Tertuliano acabó haciéndose montanista, escribieron sus apologías Melitón de Sardes, Atenágoras, Apolinar de Hierápolis y Milcíades, que se dirigen directamente al emperador para afirmar la lealtad de los cristianos al Imperio.

Piensa M. Sordi que el *Discurso verdadero*, de Celso, pudo ser la respuesta de un portavoz del emperador a estos apologistas, animando a los cristianos a colaborar con el Imperio en una época de grave crisis.

La tercera fase se data en los últimos años de gobierno del emperador, cuando según Tertuliano se condenó a los acusadores de los cristianos. Se llega ahora a cierto *modus vivendi* entre la Iglesia y el Estado.

Septimio Severo y el proselitismo cristiano

El autor de la *Historia Augusta (Vita Sev.* 17,1) escribió que Septimio Severo (193-211), durante su viaje a Palestina a finales del año 199, prohibió nuevas conversiones al judaísmo y al cristianismo. Eusebio *(HE.* 6), Sulpicio Severo *(Chron.* 2,32.1-2), Jerónimo *(Chron. Hieron.* p. 212 Helm) y Orosio (7,17.4-5) mencionan una persecución de Septimio Severo que bloquearía el proselitismo judío y cristiano.

Esta supuesta persecución debida a Septimio Severo, cuya figura hoy se está revalorizando, coincide con una profunda reforma del ejército, con una subida de precios, devaluación de la moneda e inflación, que anuncian ya la crisis grave del resto del siglo III. En la época de la dinastía severiana se dio un gran florecimiento de la Iglesia. Son los años de Tertuliano, de Clemente de Alejandría, de Orígenes, de Hipólito y del obispo de Roma Calixto, el papa más importante del siglo III, y de Montano. En lo religioso se tiende al sincretismo y a los cultos orientales. La vida intelectual es activa alrededor de la emperatriz Julia Domna, que encomienda a Filóstrato escribir la vida del taumaturgo Apolonio de Tiana, obra que refleja los ideales políticos del círculo de Julia Domna: gobernadores diferentes en oriente y occidente; monarquía restituida al pueblo, sucesor al Imperio por virtud, y aristocracia. En estos años vivieron los historiadores Dión Casio y Herodiano, así como los grandes juristas Emilio Papiniano, Domicio Ulpiano y Julio Paulo.

El fundador de la dinastía severiana había inaugurado una política nueva de per-

secución anticristiana. Varios investigadores han negado, para estos años, la existencia de una persecución generalizada. La presencia de catecúmenos entre los mártires se debería no a que se atacara a éstos en particular, sino al hecho de que en estos años comienza la Iglesia a organizar el catecumenado. La persecución se hizo a intervalos, como sucedió en Egipto.

Las fuentes contemporáneas paganas (Dión Casio, Herodiano) y cristianas (Clemente, Hipólito, Tertuliano) no mencionan estas persecuciones, que, en todo caso, tendrían un carácter local, debidas a acciones promovidas por agitadores paganos y judíos, y al odio del populacho, o al celo excesivo de algún gobernador, según las obras de Tertuliano y de Hipólito, quien, en el *Comentario a Daniel* (obra debida, según varios autores, a un obispo de oriente, contemporáneo de un presbítero romano del mismo nombre), hace recaer la responsabilidad de estas persecuciones a los magistrados locales y a los gobernadores, a los judíos y a los paganos, que caían sobre los cristianos reunidos para orar, los llevaban a los tribunales bajo la acusación de ser enemigos del emperador.

Estos hechos están confirmados por Tertuliano, que mencionaba los ataques a los cristianos, las revueltas populares contra ellos, para que los magistrados intervinieran directamente contra ellos. Insiste el apologista africano en la fidelidad de los cristianos al emperador. Se dirige siempre a los magistrados como responsables de los juicios y de las condenas. Los martirios de Perpetua y Felicidad en África o de los mártires de Egipto son episodios locales.

En este sentido es decisivo lo que cuenta Tertuliano *(Ad Scap.* 4,6), poco después de la muerte del emperador, de que Septimio Severo defendió a los senadores y a las damas de las familias senatoriales contra el populacho enfurecido, y los mantuvo en su posición antigua. Los cristianos fueron condenados por los magistrados como enemigos públicos, uniendo el delito religioso y el crimen político. Por la presión popular procedieron a la búsqueda y captura de los cristianos.

El importante papel del populacho enfurecido en la lucha anticristiana queda bien patente en el suceso del año 222, cuando el obispo de Roma, Calixto, y los sacerdotes Calepodio y Asclepíades, fueron asesinados en Roma durante un tumulto popular.

La dinastía severiana y el cristianismo

El Senado de Septimio Severo y de sus sucesores se caracterizó por la tolerancia religiosa, excepcionalmente interrumpida por persecuciones locales. El culto imperial fue el pretexto y no la causa. Los cristianos procuraban dar muestras de adhesión al Estado y al emperador, como cuando en el año 211 o 212, los fieles de Cartago adornaron sus casas con ramos de laurel y lucernas.

Según la *Historia Augusta (Vita Hel.* 3,4), Heliogábalo (218-222) quiso introducir la liturgia cristiana en el templo de su dios El-Gabal en Roma. Este hecho no ha de extrañar en un emperador que introdujo en Roma el culto a su dios semita desde Siria.

Ya se ha indicado cuán favorable fue para los cristianos la época y la política de Alejandro Severo.

El historiador Dión Casio, en el libro 52 de la *Historia Romana* inserta los famosos discursos ficticios de Agripa y de Mecenas ante Augusto, tema bien estudiado

por U. Espinosa, en los que quedan reflejados los puntos de vista de Dión Casio, que es el del senado de todos estos años y posteriores. El discurso de Agripa asienta los criterios ético-morales que deben tener las relaciones emperador-senado, censurando la tendencia aristocrática del primero. El programa de Mecenas se adelanta a las reformas de la Tetrarquía. Aconseja al emperador venerar a la divinidad según los usos de la patria, y forzar a otros a hacerlo, que odie y castigue a los seguidores de dioses extranjeros, pues al introducir dioses del exterior se introducen también costumbres extranjeras, que llevan finalmente a conjuras, coaliciones y acciones peligrosas para el Estado. Tal era la postura de un gran historiador pagano ante el cristianismo y la del ultraconservador senado romano, lo que explica satisfactoriamente las persecuciones de los emperadores conservadores.

Maximino Tracio y la reacción anticristiana

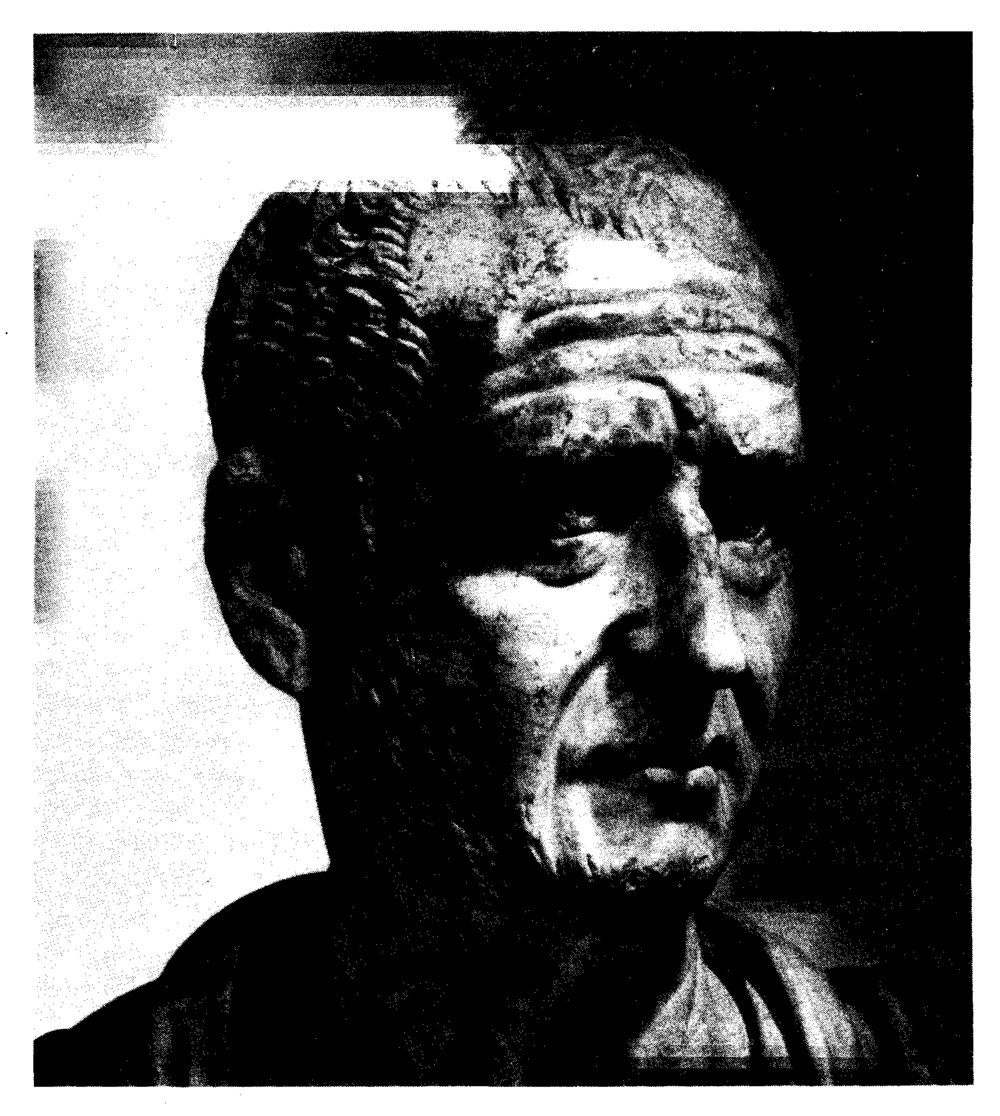
Maximino Tracio fue el primer emperador de la crisis del siglo III. Reaccionó violentamente contra todo lo que recordara de algún modo a su predecesor, Alejandro Severo, y a su cristianizada corte, de la que hablan los historiadores Eusebio y Orosio. Maximino no desató una persecución general contra los jefes de las iglesias (Eusebio, *HE.* 6,28), pues el obispo contemporáneo, Firmiliano, atribuye carácter local a la persecución de Capadocia. Asesinado el emperador, que había ascendido al trono por la fuerza de las armas y había subido mucho las contribuciones para financiar la guerra, la tolerancia volvió a ser la política del Imperio.

El primer emperador cristiano: Filipo el Árabe

El prefecto del pretorio, sucesor de Gordiano III (238-244), M. Julio Filipo, es el primer emperador cristiano. Su gobierno coincidió con la celebración de las fiestas del bimilenario de la fundación de Roma. Procedía de Bosra, donde hubo una iglesia floreciente y una escuela teológica influyente. El emperador y su esposa, Otacilia Severa, mantuvieron correspondencia epistolar con importantes intelectuales cristianos. Eusebio (*HE.* 6,34) cuenta que, por haber intervenido en la muerte de Gordiano III, fue castigado con la primera penitencia pública impuesta a un emperador por un obispo. Juan Crisóstomo confirma esta noticia, y cita el nombre del obispo, Babilo. La penitencia se cumplió en Antioquía. Durante su gobierno, los cristianos llevaron a Roma, desde Cerdeña, los restos del obispo de Roma, Ponciano. Entre los años 248 y 249, las masas enfurecidas de Alejandría arremetieron contra los cristianos. En la muerte del emperador intervinieron el senado de Roma, el prefecto urbano, Decio, emparentado con antiguas familias etruscas y vinculado con el paganismo más reaccionario. Es probable que esta tolerancia con los cristianos fuera la causa de la muerte de Filipo.

La persecución de Decio

Como indica Orosio (7,21.2), Decio se presentó como *restitutor sacrorum*, según reza una inscripción de Cosa. Decio contaba con la clase dirigente más conservado-



Retrato del emperador Decio, Museo Capitolino, Roma.

ra del Imperio, y era partidario de llevar a cabo los consejos que Mecenas dio a Augusto, según Dión Casio. Su gobierno coincide con la resistencia de los godos, estafados en un asunto de cobro de tributos, después de participar como federados en la campaña de Gordiano III contra los persas, lo que motivó la hostilidad de este pueblo contra Roma a partir de este momento. Decio derrotó completamente a los godos junto a Nicópolis. En el año 251, Decio y su hijo murieron en Ad Abritto. Al mismo tiempo, la peste hacía estragos entre la población. Las fuentes de la persecución son cristianas. Cipriano y Dionisio, obispo de Alejandría, dan a entender que la persecución se dirige exclusivamente contra los cristianos. De los libelos de Egipto se deduce que el edicto de Decio afectaba a todo el mundo. El sacrificio a los dioses pa-

ganos significaba apostasía para los cristianos. El edicto de Decio pedía a todos los ciudadanos aquello que Trajano había dispuesto sólo para los cristianos. Decio restauraba el edicto de Trajano falseando su espíritu. Su finalidad era atraer al sector más conservador del Imperio, contrario a la tolerancia que los cristianos disfrutaban desde la época de Cómmodo. El edicto se aplicó de una forma gradual según la acogida favorable de las diferentes regiones del Imperio. Primero, en el año 249, fueron arrestados algunos miembros del clero de Roma; después el obispo Fabián murió martirizado. En marzo o abril del año 250 se ordenó que todos los ciudadanos sacrificaran a los dioses. En Roma hubo algún mártir por desobedecer esta norma; pero otros muchos apostataron.

En el otoño del año 250 se refugiaron en Roma los que huían de las persecuciones en las provincias, lo que prueba que en la capital de Imperio reinaba cierta calma, como parece indicar el hecho que, en la primavera del año 251, se eligiera al sucesor de Fabián con numerosa presencia de obispos y de gente del pueblo.

La persecución en África fue gradual. Estalló a comienzos del año 250 y se debió a la iniciativa popular, y no a los magistrados. El populacho exigió de las autoridades la condena de los cristianos y del obispo de Cartago, Cipriano. En el primer momento se desterró a los cristianos, no se ordenó su ejecución. Cipriano se ocultó. Antes del verano la persecución tomó tonos más duros; hubo numerosas torturas y condenas a muerte.

En Egipto la aplicación del edicto fue precedida por una persecución popular de la que habla Dionisio de Alejandría. Algunos cristianos, principalmente aquellos que desempeñaban cargos públicos, conocido el edicto, se presentaron voluntariamente, o fueron citados, para declarar que no eran cristianos. Otros fueron arrestados.

La persecución de Decio tuvo dos fases. La primera se circunscribió a Roma, contra el clero cristiano. Estallaron grandes manifestaciones populares, y no pocos tumultos, para exigir a la autoridades mano dura contra los cristianos. Después de estos disturbios, Decio hizo público su edicto, que, como hemos indicado, tuvo diversa incidencia en cada una de las provincias. En Roma, la aplicación del edicto fue débil, y todo lo contrario, por ejemplo, en ciudades como Cartago, Alejandría o Esmirna. El edicto pretendía recuperar la tradición religiosa romana, que se caracterizaba por ser un culto público, en contra, por tanto, de aquellas religiones que anteponían los individuos.

Sin embargo, la persecución de Decio ocasionó graves problemas con los *lapsi*, los *libellatici*, los *thurificati* y *sacrificati*, problemas que fueron tratados por Cipriano. El obispo de Roma, Cornelio, era de tendencia más liberal en este punto que Cipriano y que Novaciano. A esto se unió, en Roma, el problema de rebautizar a los que ya había sido bautizados por los herejes. Roma era contraria a esta práctica, y el obispo Esteban (254-257) negaba la comunión a los embajadores de Cipriano.

Una carta de Cipriano fechada en el año 254, dirigida a Félix y a los fieles de León, Astorga y Mérida, informa que durante la persecución de Decio apostataron los obispos hispanos Basílides y Marcial. Fueron depuestos de sus sedes episcopales por el clero y por el pueblo, sustituyéndolos por otros. Los apóstatas, acusados del crimen de libeláticos y de otros enormes delitos, acudieron al obispo de Roma, que les permitió volver a sus sedes, aunque no era competente en este asunto. Cipriano reunió un concilio para tratar este asunto en Cartago en el otoño del año 254, que aprobó la decisión de la jerarquía y pueblo de Hispania.

La época de Valeriano inicia un nuevo periodo en la política religiosa imperial respecto a los cristianos. Se intentó atacar la estructura de la Iglesia en su jerarquía, y como tal Iglesia (institución). Valeriano publicó dos edictos, conocidos a través de las obras de Cipriano y de Dionisio de Alejandría.

La persecución, como en el caso de Decio, fue precedida de tumultos populares, anticristianos, bajo Treboniano Galo. La persecución coincide con una gran crisis que abarcaba todos los aspectos de la vida del Imperio, como indica Cipriano en su tratado dirigido a Demetriano, y la carta de Dionisio a Hermammón. Paganos y cristianos estaban convencidos de que el fin del Imperio romano estaba próximo. La presión en la frontera norte de Europa, y también en el frente oriental, era enorme. La peste diezmaba las poblaciones. En opinión del pueblo vulgar los cristianos eran los causantes de todas las catástrofes, por provocar la ira de los dioses.

Valeriano temía también la cristianización del Imperio; pues veía que su misma corte estaba plagada de cristianos. Las fuentes de esta persecución son Dionisio de Alejandría y Comodiano, quienes afirman que Valeriano, al principio de su gobierno, fue favorable a los cristianos. A esta época, poco después del año 254, atribuye M. Sordi el martirio del centurión Marino, enterrado por el senador cristiano Asturio, mártir él mismo después, en el año 257, con sus dos hijas (Rufina y Segunda), y amigo del emperador.

Dionisio de Alejandría echa la culpa de la persecución a Macriano, ministro de finanzas, que incitó a Valeriano a la persecución. Dionisio apunta que esta represión obedecía también a causas económicas, tales como la necesidad de confiscar los bienes de los cristianos pertenecientes a las capas altas de la sociedad romana, pues muchos de ellos eran ricos propietarios. M. Sordi no es partidaria de esta explicación propuesta por Dionisio en el año 262, que culpa de la iniciativa de la persecución al mencionado Macriano, enemigo de Galieno, que había ya devuelto los bienes confiscados a la Iglesia en esa fecha.

En el segundo edicto, Valeriano ordena que los senadores y caballeros cristianos sean privados de su dignidad y de sus bienes. Si persisten en ser cristianos serían condenados a la pena capital. La apostasía, por vez primera, no era suficiente para librar de la muerte al acusado. Se intentaba limpiar de cristianos la clase senatorial, a la clase de los caballeros y a los altos funcionarios de la corte. Se piensa que incluso la esposa de Galieno era cristiana. Valeriano intentó impedir la cristianización del Imperio, temor que planeó sobre el Imperio desde la dinastía de los Severos hasta el gobierno de los tetrarcas.

Asturio desenmascaró en una fiesta de Pan un falso prodigio en Cesarea de Filipo, y probablemente fue acusado de sacrilegio ante el senado. Por tratarse de un proceso contra un senador, gobernador él o su padre de la provincia de Arabia, el mismo levantaría gran revuelo y azuzaría el ataque contra los cristianos. Los edictos de los años 257 y 258 atacan directamente a la organización de la Iglesia, cerrando templos, confiscando cementerios y lugares de reunión, desterrando a obispos, sacerdotes y diáconos, y condenando a muerte a quienes no obedecían las órdenes. En el año 258 se dicta pena capital contra muchos senadores, caballeros y eclesiásticos, a los que se despoja de sus dignidades y de sus patrimonios; otros son condenados a trabajos for-

zados, y las damas son enviadas al destierro. En este momento la apostasía liberaba de la pena de muerte, pero no de la confiscación de los bienes. Como señala M. Sordi, la novedad de la persecución de Valeriano estriba en que atacó a los cristianos de las clases dirigentes, porque no deseaba la integración de los cristianos en los aparatos del Estado, al contrario que Marco Aurelio. Temía la cristianización del Estado. Ataca al cristianismo como Iglesia, declarando su ilicitud. Hasta ahora la Iglesia podía vivir en virtud de la legislación vigente sobre asociaciones. El Estado reconoce la existencia de la Iglesia, en función y proporción de las medidas que se adoptan para su condena. En esta ocasión, la legislación anticristiana fue modificada sustancialmente.

Reconocimiento de la Iglesia. Galieno

El edicto de tolerancia de Galieno hace al cristianismo lícito de derecho, al restituir a los obispos los bienes confiscados. Toda la legislación anticristiana es derogada. Se necesitan leyes nuevas para perseguir al cristianismo. Tan sólo se conoce el rescripto que el emperador dirigió a Dionisio de Alejandría (Eusebio, *HE.* 7,13) y a otros obispos de Egipto, en el año 262, donde dice que él, Galieno, extiende a las regiones que están en manos de los usurpadores —los Macrianos y Emiliano— los beneficios concedidos al resto del Imperio.

Por otro rescripto, Galieno devuelve a los obispos los cementerios. Se desconoce la formulación jurídica y la justificación oficial de estos edictos. El emperador informa a los obispos y a los magistrados locales.

Las comunidades cristianas eran asociaciones de derecho, y los obispos eran sus representantes ante la ley, en aspectos tanto civiles como eclesiásticos. Este edicto es el fundamento jurídico del edicto posterior de Aureliano sobre la usurpación de la casa de Antioquía ocupada por Pablo de Samosata, depuesto por un sínodo que nombro a un obispo distinto.

La catastrófica situación por la que atravesaba el Imperio obligaba a no plantearse problemas internos. Son los años en que se suceden los usurpadores. Galieno se ve obligado a entregar a Odenato y a su esposa Zenobia la región oriental, desde Asia Menor y de Siria hasta Persia, otorgándole los títulos de *imperator*, *dux* y *corrector totius Orientis*. El oriente romano, por tanto, quedaba fuera del control del emperador. Allí las tropas proclamaron a los dos Macrianos. La peste castigaba las ciudades. Se acentuó el sentimiento de decadencia, ya presente desde la época de los Severos. El obispo Dionisio se dirige por carta a otro obispo de Egipto, Hieraces, mencionando las pestes continuas, las enfermedades graves, las muertes de todo género y el despoblamiento.

El *Carmen Apologeticum* de Comodiano, con su interpretación crítica de la historia de Roma, indica el final del clímax de esta época. Se aproxima el fin del mundo. Considera la invasión gótica de tiempos de Decio como un signo de liberación para los cristianos. Britania, Galia e Hispania se escapan al control de Galieno. Póstumo crea un imperio con capital en Tréveris, con senado propio, cónsules y guardia pretoriana. Los francos y alamanes saquean Hispania durante doce años, hasta que pasaron a Mauritania.

El senado, tradicionalmente conservador y anticristiano, vio perder su mando militar en las provincias. Hasta ahora se encontraba al frente de las legiones un *legatus*

senatorial, salvo en las provincias de Egipto y Mesopotamia donde mandaban estas tropas *praefecti* ecuestres. La reforma militar de Galieno, que otorgaba a los ecuestres los mandos de todas las legiones, puso en su contra al senado, ya que perdían el control del aparato militar del Estado.

Los cuarenta años que siguen hasta el 303 son de coexistencia pacífica entre el Estado y la Iglesia. Ésta se enriqueció y la masa de fieles seguidores aumentó considerablemente. Se concede a los magistrados y funcionarios cristianos la posibilidad de no participar en el culto pagano (Eusebio, *HE.* 8,1.1).

Estos años coinciden con la propagación del culto al dios Sol, cuyo momento cumbre son los años del gobierno de Aureliano, años de guerras feroces contra bárbaros y sasánidas. Son los tiempos de los emperadores ilirios que intentaron reintegrar al Imperio su unidad. Son grandes devotos de Sol Invictus; tienen una concepción democrático-militar del mando, y favorecen a los estratos bajos de la sociedad romana. En tales circunstancias, el Imperio no estaba dispuesto a añadir más problemas a los ya existentes ni a provocar disputas internas con los cristianos.

La gran persecución de la época tetrárquica

Diocleciano era un conservador. Una religión tradicional está en la base de toda su política religiosa, que, tarde o temprano, tenía que acabar con los cuarenta años de tolerancia religiosa para reanudar la persecución, que fue aplazada hasta el año 303.

Primero se depuraron los cristianos en el ejército y en el aparato administrativo imperial, antes incluso de promulgar los edictos persecutorios. Diocleciano, desde el primer momento, consideró peligroso para la estabilidad del Estado dictar leyes para perseguir a los cristianos en un momento en que aún no estaba consolidado el nuevo sistema tetrárquico. La corte de Diocleciano estaba llena de cristianos. El emperador dispensó a los magistrados y funcionarios cristianos de participar en el culto pagano. En el ejército había un número grande de cristianos, como lo prueban el martirio de Maximiliano, y la depuración del ejército hecha por Galerio. Al comienzo la persecución fue incruenta, según Lactancio y Eusebio, coincidiendo con la expedición contra los persas en el año 297.

La disposición anticristiana vino motivada por la acusación dirigida a los cristianos de impedir con su presencia que los augures obtuvieran oráculos de las entrañas de las víctimas. Diocleciano obligó a los presentes a que sacrificaran, y después a los miembros de la corte y a los soldados. Los que desobedecieran, causarían baja en el ejército. Muchos soldados cristianos abandonaron el ejército.

Lactancio, que residía en Nicomedia, estaba bien informado de los hechos, y atribuye a Diocleciano esta primera redada anticristiana inspirada por los arúspices paganos. La denuncia es de carácter religioso y procede, como en tiempos de Valeriano, del sacerdocio pagano. Del mismo año 297 data el edicto contra los maniqueos, basado en los mismos argumentos utilizados contra los cristianos, de atentar contra la antigüedad y la religión tradicional.

Esta disposición se aplicó de forma desigual, y sin mucha contundencia, pues notables cristianos como Pedro, Gorgonio y Doroteo continuaron en la corte hasta la gran persecución del año 303. Diocleciano era contrario a emplear mano dura contra los cristianos ante la sospecha que tales acciones podrían desembocar en graves disturbios.

Galerio, hombre de un fanatismo religioso muy acentuado, empujó al dubitativo Diocleciano. Se eligió para promulgar el edicto el día de la fiesta de los *Terminalia*, el 23 de febrero, del año 303. Las iglesias debían ser destruidas y quemadas las Sagradas Escrituras; los *honestiores* cristianos castigados por infamia, sometidos a penas degradantes y, en caso de condena, privados de la posibilidad de recurrir las sentencias. Este primer edicto atacaba a la Iglesia como organización, y a los cristianos que desempeñaban cargos públicos. Volvía, pues, a la línea de los dos primeros edictos de Valeriano. No castigaba con la pena de muerte, ni obligaba a todos los cristianos a sacrificar. Diocleciano, según Lactancio, impuso la moderación al prohibir el derramamiento de sangre, lo que de hecho no se cumplió. Sacerdotes y diáconos fueron ajusticiados sin mediar proceso alguno, con ocasión del incendio del palacio imperial de Nicomedia. Se obligó a sacrificar a todo el mundo, incluso a la esposa e hija de Diocleciano, Prisca y Valeria, que eran simpatizantes de la fe cristiana.

El segundo y tercer edicto, del mismo año, obligaba a los eclesiásticos a sacrificar, y el cuarto edicto, del año 304, a todos los cristianos a sacrificar y a hacer libaciones a los dioses. La persecución fue más virulenta, según Eusebio, testigo de los sucesos que narra, en Mauritania, Egipto, Tebaida, Palestina y África. El número de mártires fue grande, y los tormentos y muertes refinados. En Hispania el número de mártires fue escaso. El César Constancio Cloro dejó fuera de la persecución a Galia y a Britania, al aplicar sólo el primer edicto. A partir del año 305, siendo ya Augusto, hizo cesar cualquier forma de persecución. Constancio Cloro era un sincretista solar simpatizante del cristianismo. En Italia, Maximiano aplicó la persecución. Después de la abdicación de Diocleciano, la persecución se aplicó de forma diferente en Oriente y Occidente. Majencio, hijo de Maximiano, proclamado Augusto por los pretorianos y por el pueblo, interrumpió inmediatamente la persecución y, a partir del año 306, favoreció a los cristianos con las medidas ya mencionadas. Constantino, proclamado Augusto por su padre, siguió la política religiosa de su madre, que murió en el año 306. África también disfrutó de paz religiosa. En oriente, Galerio continuó la persecución, hasta el año 311, en los territorios controlados por él: Macedonia, Grecia, Tracia y Asia Menor. En los Estados asignados a Maximino Daya la persecución se dio de forma intermitente.

Maximino Daya, en el año 308, promulgó un quinto edicto. Ordenó que las carnes vendidas en los mercados fueran antes consagradas a los dioses, con libaciones, y que aquellos que iban a los baños públicos sacrificaran a los dioses. Maximino Daya aplicó el principio del edicto del año 311, y después estimuló las denuncias contra los cristianos por actos inmorales. Calumnió a los cristianos. Propagó en las asambleas las *Actas de Pilatos*, llenas de blasfemias contra Cristo, y animó a algunas ciudades como Tiro, Antioquía y Nicomedia, y a las asambleas provinciales de Licia y Panfilia, a que se presentaran peticiones contra los cristianos. Maximino Daya manejó la propaganda anticristiana.

La persecución cesó con el edicto de Galerio del año 311, promulgado en Nicomedia, y firmado en Serdica. Refleja la mentalidad de Galerio. Con este edicto, firmado según la costumbre por todos los Augustos, se devolvía a los cristianos la libertad de culto y de reunión.

Es significativo señalar que en las grandes persecuciones de Valeriano y de Diocleciano, la masa pagana se desentendió de la persecución, debidas a dos grandes reaccionarios y conservadores, que querían retener la marcha de la historia. Las persecuciones sirvieron de muy poco, al no conseguir el fin que se habían propuesto: frenar

la expansión del cristianismo. Durante la época del gobierno tetrárquico la masa pagana aceptaba la convivencia con los cristianos. Los mismos paganos apoyaron a cristianos perseguidos y los intelectuales que justificaron la persecución, según Lactancio, fueron censurados.

Los «collegia» y la organización eclesiástica

Se ha pensado que la Iglesia, en sus comienzos, funcionaba como los *collegia*, asociaciones de derecho privado, de diferente carácter, profesional, funerario o religioso, regulados por un senadoconsulto que se atribuye a Hadriano. Septimio Severo permitió que estos *collegia* se extendieran por todos los puntos del Imperio. Es muy probable que la Iglesia funcionara como un *collegium* en lo referente a sus reuniones y a las necrópolis, como se desprende de la lectura del *Apologeticum* (39) de Tertuliano, que describe la comunidad cristiana como un *collegium* de carácter religioso. Incluso las comunidades cristianas funcionaban como *collegia*, con su *arca* de ofrendas y *probati seniores*, los presbíteros.

Estos *collegia* no necesitaban una aprobación estatal, y permitieron vivir a la Iglesia hasta el edicto de Galieno. Tertuliano insiste en que la Iglesia no es un *collegium* ilícito.

Espiritualidad martirial

El tema ha sido tratado recientemente por D. Ramos-Lisón, quien señala los principales puntos de esta espiritualidad. Son los siguientes: la dimensión cristológica del martirio, bien patente en los casos de Ignacio de Antioquía, para quien el martirio era el mejor modo de imitar a Cristo y ser su discípulo, y el caso de Policarpo de Esmirna, quien expresa una concepción parecida respecto del bautismo. En el martirio de este último se resalta el amor insuperable que llevó al mártir a su muerte. Otra faceta interesante es la afirmación de que el seguimiento y la imitación de Cristo abarca la totalidad de una vida dedicada a su servicio. Los mártires (Policarpo, Perpetua y Felicidad) están convencidos de la presencia de Cristo durante el acto del martirio.

El martirio tiene un sentido agonístico bien reflejado en las Actas de Policarpo (y también de las santas Perpetua y Felicidad, que luchan contra los demonios), sentido que conduce al mártir a creerse un atleta. El corolario de esta concepción es la ayuda que presta la Iglesia a los encarcelados: celebración de la eucaristía, visitas, oraciones y subsidios. Tertuliano, Cipriano y Orígenes escribieron sendas *Exhortaciones al martirio.*

Los mártires son los héroes del cristianismo. Se crea una mística en torno al martirio, con la adición de elementos místicos como las visiones. Una de estas visiones es narrada por la mártir Perpetua, y merece la pena ser recordada:

> Y pedí, y me fue mostrado lo siguiente: Vi una escalera de bronce, de maravillosa grandeza, que llegaba hasta el cielo; pero muy estrecha, de suerte que no se podía subir más que de uno en uno. A los lados de la escalera había clavados toda clase de instrumentos de hierro. Había allí espadas, lanzas, arpones, puñales, punzones; de modo que si uno subía descuidadamente o sin mirar a lo alto, quedaba atravesado y

sus carnes prendidas en las herramientas. Y había debajo de la misma escalera un dragón tendido, de extraordinaria grandeza, cuyo oficio era tender asechanzas a los que intentaban subir y espantarlos para que no subieran. Ahora bien, Saturo había subido antes que yo (Saturo es quien nos había edificado en la fe, y al no hallarse presente cuando fuimos prendidos, él se entregó por amor nuestro de propia voluntad). Cuando hubo llegado a la punta de la escalera, se volvió y me dijo: —Perpetua, te espero; pero ten cuidado no te muerda ese dragón. Y yo le dije: —No me hará daño, en el nombre de Jesucristo. El dragón, como si temiera, fue sacando lentamente la cabeza de debajo de la escalera; y yo, como si subiera el primer escalón, le pisé la cabeza. Subí y vi un jardín de extensión inmensa, y sentado en medio un hombre de cabeza cana, vestido de pastor, alto de talla, que estaba ordeñando sus ovejas. Muchos miles, vestidos de blanco, le rodeaban. El pastor levantó la cabeza, me miró y me dijo: —Seas bienvenida, hija. Y me llamó, y del queso que ordeñaba me dio como un bocado, y yo lo recibí con las manos juntas, y me lo comí. Todos los circunstantes dijeron: Amén. Y al sonido de esta voz me desperté, masticando todavía no sé qué dulce. Y enseguida conté a mi hermano la visión, y los dos comprendimos que me esperaba el martirio. Y desde aquel punto empezábamos a no tener ya esperanza alguna en este mundo.

Se describen en este texto las dificultades para llegar al cielo a través del martirio, y la concepción que tenía del Paraíso una joven cristiana piadosa de comienzos del siglo III. Otras visiones de Perpetua se refieren a la salvación de su hermano Dinócrates, a su combate contra el diablo bajo la apariencia de una lucha contra un egipcio feo, y la visión de uno de los mártires, Saturo, en la que se describe el Paraíso, tal como se le imaginaban los cristianos de época de los Severos. Estos documentos son de una importancia excepcional sobre la concepción cristiana del martirio y sobre las creencias de la ultratumba.

El número de mártires fue relativamente bajo, y mucho mayor el de los apóstatas, como se desprende del tratado *Sobre los apóstatas* debido a Cipriano.

Capítulo XVII

El culto imperial y los cristianos

J. M. Blázquez

Antecedentes

Cuando los primeros emperadores romanos recibieron culto, los gobernantes eran ya divinizados desde hacía siglos en la cuenca del Mediterráneo. Alejandro Magno fue reconocido en el oráculo de Siwa por los sacerdotes como hijo de Zeus Ammón. Según el filósofo Calístenes, otros tres oráculos le habían proclamado hijo de Zeus. Los artistas le divinizaron. El pintor de cámara, Apeles de Cos, le representó según el tipo tradicional Zeus Keraunophoros, es decir, Zeus sosteniendo el rayo, escultura que fue colocada en el gran templo de Artemisa de Éfeso. Una réplica de esta imagen es el Zeus pintado en la Casa de los Vettii en Pompeya.

En la gema de Niso, Alejandro se encuentra de pie, desnudo, con la égida, y acompañado del águila de Zeus. En esta pieza, Alejandro tiene los atributos de Zeus. El propio Alejandro propagaba la idea de que tenía que ser considerado dios.

La Liga de Corinto, en el año 329 a.C., fue requerida a reconocerlo como dios. Los diádocos, sucesores de Alejandro Magno, fueron deificados por las ciudades, como Lisímaco, Casandro, Seleuco y Ptolomeo.

Los atenienses, en el año 308 a.C., tributaron honores divinos a Demetrio Poliorcetes y a su padre Antígono. Les proclamaron dioses salvadores. Crearon anualmente un sacerdocio en su honor. En el peplo de Atenea, la diosa protectora ateniense, tejieron sus retratos en compañía de los dioses. Un decreto ordenaba que se recibiera a Demetrio, cada vez que fue a Atenas, con las mismas ceremonias que a Ceres y a Baco. Según cuenta su biógrafo Plutarco «las ciudades de Grecia le erigieron altares y le ofrecieron sacrificios». Hacia el año 280 a.C., Ptolomeo II dispuso la deificación de su padre y de su madre como «dioses salvadores». En el año 270, Filadelfo y su esposa Arsinoe fueron deificados en vida como «dioses hermanos». Después de Ptolomeo II, cada monarca y reina ptolemaicos fueron divinizados después de su ascenso al trono. Se organizó un culto a los Ptolomeos.

En la monarquía seléucida, Antioco I divinizó a su padre, Seleuco I, después de su muerte, y organizó un sacerdocio especial para el culto del monarca vivo. Las fuentes literarias atestiguan la existencia de numerosos santuarios al gobernante, como el de Alejandría con el sarcófago de oro de Alejandro, el témenos de Pérgamo o el monumento de Nemrud Dagh en Commagene.

En la Península Ibérica, Aletes, el descubridor de las minas de Cartago Nova, recibió por ese hecho honores divinos. Las poblaciones de Hispania Ulterior tributaron honores divinos a Q. Cecilio Metelo por sus triunfos sobre Sertorio.

La divinización de los emperadores comenzó con Augusto (27-14), que divinizó a su padre adoptivo, Julio César, y a su vez fue divinizado tras su muerte. Tiberio afirmó que él sólo era un hombre, y en el año 25 rechazó la construcción de un templo en la Bética en honor suyo y de su madre (Tac., *Ann.* 4,37-38). Calígula y Domiciano fueron divinizados en vida, pero la norma fue que estas divinizaciones se hicieran después de la muerte. La concepción teocrática del poder oriental comenzó con Marco Antonio y siguió con Calígula (37-41), Nerón (54-68) y Domiciano (81-96). A partir de Trajano se determinan los epítetos y cualidades divinas aplicados a los emperadores.

Los apologistas griegos del siglo II no se refieren al culto imperial, por no ser un hecho impuesto, instituido, por los propios emperadores, sino que insisten en la lealtad de los cristianos a los emperadores y al Imperio.

Primeros testimonios

Jesús dijo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.» La Iglesia primitiva aceptó el poder político y lo separó de Dios.

Pablo (Rom 13,1-2) escribe:

> Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, porque no hay autoridad, sino de Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a las autoridades resiste a la disposición de Dios y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a las autoridades? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino por conciencia. Pagadles, pues, los tributos, que son ministros de Dios constantemente ocupados en eso. Pagad a cada uno lo que le corresponda, contribuciones, impuestos, respeto, honores, lo que haya que darle.

Pablo expresa magistralmente en este párrafo el criterio de la Iglesia primitiva. Pablo es un leal ciudadano de Roma, pero el poder no es divino. Como escribe D. L. Jones, los cristianos del siglo I podían considerar blasfemias títulos imperiales tales como Señor, Salvador, Hijo de Dios, etc., que sólo corresponden a Dios mismo.

Clemente Romano

A finales del siglo I, Clemente Romano, en su Carta a los de Corinto, pide ser obediente a los príncipes y gobernantes, para los que pide votos por su salud, paz, concordia y constancia, para que ejerzan la potestad que Dios les ha otorgado. Dios es, pues, quien concede a los hombres la gloria, el honor y el poder sobre las cosas de la tierra. Todo poder procede de Dios.

> Tú, Señor, les diste la potestad regia,
> por tu fuerza magnífica e inefable,
> para que, conociendo nosotros

el honor y la gloria que por Ti les fue dada,
nos sometamos a ellos,
sin oponernos en nada a tu voluntad.
Dales, Señor, salud, paz, concordia y constancia,
para que sin tropiezo ejerzan
la potestad que por Ti les fue dada.
Porque Tú, Señor, rey celeste de los siglos,
das a los hijos de los hombres
gloria y honor y potestad
sobre las cosas de la tierra.
Endereza Tú, Señor, sus consejos,
conforme a lo bueno y acepto en su presencia,
para que, ejerciendo en paz y mansedumbre y piadosamente
la potestad que por Ti les fue dada,
alcancen de Ti misericordia.
A Ti, el solo que puedes hacer esos bienes
y mayores que éstos entre nosotros,
a Ti te confesamos
por el sumo sacerdote y protector de nuestras almas,
Jesucristo, por el cual sea a Ti gloria y magnificencia
ahora y de generación en generación,
y por los siglos de los siglos. Amén.

Policarpo, Tertuliano

Policarpo indica bien la actividad de la Iglesia ante el poder estatal, al ordenar que se ruegue por los reyes, las autoridades y los príncipes.

Tertuliano, en su *Apologeticum* (30-37) trata detenidamente el tema de la actitud del cristianismo hacia el emperador, en su aspecto de juramento por el genio del emperador y de sacrificar en su honor. Alude a la costumbre cristiana de rogar por la salud del emperador, la obligación que tienen los cristianos de rogar por sus enemigos; los obliga a pedir a Dios por los emperadores, incluso aunque sean enemigos, y no precisamente por ser enemigos, sino porque la ley cristiana manda rogar expresamente por los príncipes. El cristiano tiene que rogar a Dios por los emperadores, por el Estado y por su prosperidad. Prohíbe, por razones religiosas, jurar por el genio del emperador; jura por su vida, que es más sagrada porque viene de Dios. Tertuliano califica a los genios de demonios, y afirma que los cristianos no miden la majestad del César por los genios, sino por la grandeza de Dios, que les eligió, y en él veneran el secreto juicio de Dios. En el emperador reside el poder que Dios quiso otorgarle.

El apologista africano defiende, como todo el cristianismo, que el emperador no es Dios, sino puro hombre. Al emperador, por tanto, no debía ser llamado «dios» ni «Señor». Precisamente puntualiza que los cristianos no son enemigos públicos, por no dedicar a los emperadores honras vanas, mentirosas y temerarias. En esta ocasión describe el escritor cristiano en qué consistían las fiestas para celebrar el nacimiento del emperador: en sacar a la calle los estrados, las mesas y toda la cocina, en deambular por la calle, en despilfarrar desvergonzadamente, en adornar con ramos de laurel las puertas de las casas (como lo hacían las rameras), encender antorchas al medio día, en engalanar las casas como los burdeles. Indica el autor que se acusa a los cristianos de segundo crimen de lesa majestad, como segundo sacrilegio, por no tributar al em-

perador los honores que le concedía todo el mundo. El primer sacrilegio era no llamarle dios. Tertuliano defiende a los cristianos de ser enemigos del César, mencionando una larga lista de personajes importantes contemporáneos que se levantaron contra los emperadores. Todos ellos sacrificaban por la salud de los emperadores en palacio y fuera de él; celebraban sus solemnidades, juraban por su genio, y acusaban a los cristianos de públicos enemigos de los emperadores. Ataca el apologista a los que consultan los astrólogos, los adivinos, los agoreros y los magos por la salud del emperador, prácticas todas, en opinión del autor, consideradas diabólicas, y prohibidas para los cristianos. Termina Tertuliano estas reflexiones recordando la obligación de todos los hombres de amar, no sólo a los emperadores, sino a todos los hombres. Afirma que a los emperadores se debe piedad, veneración, fidelidad, que no consiste en celebrar las citadas fiestas.

En la carta dirigida al procónsul de África, Scápula, en los años 211-213, escrita en el año 212, perseguidor de los cristianos, insiste en que éstos no son enemigos del emperador, porque saben que obtuvo el poder de Dios, en que rinden al César el homenaje de reverencia. El hombre está en un segundo plano respecto a Dios, que es superior y le da voluntariamente el poder.

Los cristianos ruegan por el bienestar del emperador. Estas ideas son una síntesis de las creencias cristianas sobre el poder imperial y la veneración que le tributan los cristianos. Tiene la importancia de que está dirigida a una autoridad romana.

La doctrina cristiana

La doctrina cristiana, respecto a las distintas formas y variantes del culto imperial, se mantuvo constante durante la época de la Iglesia primitiva. El cristianismo sólo reconocía a un humano como divino, a Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre. La divinización de los emperadores fue un punto grave de fricción en que chocaron los cristianos y las autoridades romanas.

El culto al emperador era propaganda que beneficiaba a todo el aparato de poder estatal. Los cargos administrativos del Imperio tenían especial cuidado en este punto, tal como evidencian las Actas de los Mártires, como las de Policarpo de Esmirna, mártir en el año 155, las de Apolonio, en época de Cómmodo o de los mártires escilitanos, en el año 180, las de Acacio, obispo de Antioquía de Pisidia, y las de Perpetua y Felicidad, en África, en el año 202.

Las Actas de Policarpo son importantes por la fecha, tan temprana, del martirio, y por proceder de una región donde pronto floreció el culto imperial, pues ya en el año 15 o 16 Tiberio se mantuvo distante en su respuesta a los habitantes de Gythium, que habían propuesto rendir honores divinos al emperador y a su madre, Livia. Sin embargo, el culto a Tiberio, por razones políticas, se propagó por todo el imperio, principalmente en las ciudades orientales.

En el año 26 una embajada de once ciudades de Asia, solicitaron de Tiberio la construcción de un templo en honor suyo, de Livia y del Senado. Precisamente la ciudad de Esmirna fue la elegida. En Mileto se levantó un templo en honor de Calígula.

El culto imperial es para Hipólito una idolatría. Orígenes rechaza el favor de los príncipes, cuando hay que obtenerlo con actos de impiedad. Pronto el culto al emperador perdió su carácter religioso para transformarse en un acto de pura lealtad política.

El apologista africano Arnobio de Sicca, en sus *Adversus nationes*, defiende la teoría que los paganos son los que han convertido en dioses a los héroes y a los emperadores.

Deificación cristiana

Los cristianos se opusieron tajantemente al culto al emperador, estuviera muerto o vivo, como hicieron Calígula y Domiciano. Sin embargo, algunos escritos admitieron la deificación de los creyentes. Justino cree que todo hombre es susceptible de ser deificado. Ireneo evita cuidadosamente la palabra deificación; utiliza conceptos como semejanza con Dios, adopción divina, unión con Dios. Clemente de Alejandría reconoce que el *Logos* divino, a través del amor y de la caridad, conduce a la deificación del hombre. Cristo eleva a la humanidad a la vida divina. La redención, en opinión de Hipólito *(Philos.* 34), es la deificación de la humanidad. Gregorio de Nisa, en su tratado exegético sobre el Nuevo Testamento que lleva por título *De beatitudinibus*, defiende la doctrina de la purificación por medio de la deificación, teoría que recuerda las *Enneadas* de Plotino. Todavía en el siglo IV, uno de los grandes ascetas, Diádoco, obispo de Fótide, en el Epiro, defiende en sus *Homilías sobre la Ascensión* que la deificación del hombre es consecuencia de la encarnación.

Capítulo XVIII

El cristianismo y el servicio militar

J. M. Blázquez

El cristianismo ante la violencia y la pena de muerte

El Nuevo Testamento no transmite doctrinas contrarias al servicio militar. Jesús alabó la fe de un centurión.

Clemente Romano envió una carta a los fieles de Corinto, con motivo de una gran disputa de carácter disciplinar, y presenta como modelo de organización el servicio militar, aunque sin emitir ningún juicio de valor sobre el ejército. Algunos investigadores, como J. Helgeland, defienden que Clemente usaba esta terminología militar tomándolo de la traducción (de la Biblia) de los Setenta.

Tertuliano, en su *Apologeticum*, reconoce la necesidad de la guerra que origina grandes destrucciones, incluso de carácter religioso. La grandeza de Roma es consecuencia de los botines de guerra, y no se debe a la acción de los dioses paganos. Fue el autor que menciona por vez primera la posición del cristianismo ante el servicio militar a finales del siglo II o comienzos del siglo III, lo que indica que por estas fechas ya había cristianos en el ejército. En dos pasajes del *Apologeticum*, anterior a la etapa montanista de Tertuliano, se alude a la presencia de cristianos en el ejército. Tertuliano recalca una vez que los cristianos contribuyen al bien del Estado. Presenta a los cristianos como partícipes de la vida social, y no menciona cargos civiles. En la segunda mención afirma que los cristianos ocupan toda clase de cargos, incluso en los campamentos.

Celso, unos años antes, alude como característica propia de los cristianos el rechazo de éstos a servir en la milicia. Estas citas no permiten estimar si había muchos o pocos soldados cristianos.

La legio XII Fulminata

Se menciona frecuentemente como prueba de la presencia de soldados cristianos en el ejército romano el caso de la *legio XII Fulminata* y el «milagro de la lluvia», que acaeció en el año 174, durante la guerra germánica. Esta lluvia está representada, alegóricamente, en la Columna de Marco Aurelio, en Roma, que conmemora la lucha



Columna de Marco Auredio, Milagro de la lluvia, Roma.

contra los marcomanos, quados y sármatas. De este hecho, las fuentes antiguas han propuesto varias versiones. Dión Casio atribuye el milagro, que salvó a las legiones romanas de perecer de sed, al mago egipcio Arnuphis. Otros autores creen que la lluvia llegó por las plegarias de Marco Aurelio, y se relaciona el episodio con Juliano Caldeo.

Eusebio de Cesarea recoge una tradición, que arranca de Apolinar de Gerápolis, contemporáneo del acontecimiento. Tertuliano atribuye el suceso de la lluvia salvadora a la plegaria de los soldados cristianos que servían en la *legio XII Fulminata*, que tenía su base en Melitene.

E. Gabba considera esta tradición altamente insegura. Tertuliano incluso afirma, por dos veces, que Marco Aurelio, en una carta dirigida al Senado, reconoció el carácter «milagroso» de la lluvia caída. Esta carta no debe ser la mencionada por Dión Casio, pues no alude a la plegaria de soldados, sino a una intervención milagrosa del mago egipcio Arnuphis. Esta tradición encuentra apoyo en una inscripción de Aquileia, y no parece una invención. La tradición cristiana muestra algunos errores, como cuando afirman que la legión tomó el nombre de *Fulminata*, que fue anterior. Harnack insinúa que ya en el año 179 la legión estuviera compuesta por numerosos cristianos reclutados en una zona cristianizada como Melitene. Tertuliano, que mencio-

na esta legión en dos ocasiones, no hace una valoración especial de la profesión militar. Es una prueba de la lealtad de los cristianos hacia el Estado, pues en el *Ad Scapulam* y en el *De Corona*, dirigidos a los cristianos en una fecha cercana, coincidente con su etapa montanista, el contenido principal de ambas obras es la problemática ética de la Iglesia.

A comienzos del siglo III había soldados cristianos en el ejército, como se deduce del *De corona*, fechado hacia el año 211. Con motivo de la muerte de Septimio Severo, los hijos de éste, Caracalla y Geta, repartieron donativos a los soldados de la *legio III Augusta*, en Lambaesis. Al recibirlo, los soldados se acercaron con una corona en la cabeza. Uno de ellos, que era cristiano, se acercó con la corona en la mano, pues ella era de origen pagano y dicho soldado lo consideró un acto de idolatría. Fue condenado por esta actitud. Éste es un caso aislado y no es prueba de una presencia masiva de cristianos en el ejército. Se ha supuesto que la resistencia de los cristianos a servir en el ejército es de origen montanista, pues Tertuliano, en su época anterior, no pone objeciones al servicio militar.

No hay pruebas de que los cristianos, en la primera mitad del siglo III, fueran mayoría, ni siquiera numerosos. Durante este siglo en las cohortes pretorianas se conocen cinco inscripciones de soldados cristianos.

Los apologistas y la milicia

Tertuliano en el *De corona* toma posición contra los cristianos que aceptaban determinadas ceremonias paganas. Usa un lenguaje metafórico militar. Jerónimo escribió que era hijo de un centurión. Insiste el apologista africano en que no se podía servir a dos señores, a Dios y a la idolatría del culto imperial. Tertuliano expresamente afirma que había otros *commilitones*, de espíritu más abierto, y que juzgaban la actitud del soldado como una deliberada busca del martirio. Tertuliano condena abiertamente el servicio militar. Además de la prohibición de idolatría, en el escrito *De corona*, defiende la incompatibilidad entre las obligaciones de un cristiano y las de un soldado. El rechazo al servicio militar se debe, sobre todo, a la posibilidad de cometer actos de idolatría. En el *Apologeticum* y en el *Ad nationes*, la religión practicada durante el servicio militar es considerada una adoración de los estandartes militares, ante los cuales se realizaba el *sacramentum*. Jesús prohibió en Getsemaní que sus discípulos usaran las armas, disposición personal que puede tomarse como modelo para los que sirven en el ejército. En otros tratados suyos, *Sobre los espectáculos* (de la época montanista), *Sobre la paciencia*, alude a la prohibición absoluta de matar, y en un tercero, *Sobre la huida en la persecución*, alaba la resistencia no armada, basada en el comportamiento no violento de Jesús, en el momento del prendimiento. En *Contra Marción*, anterior a la época montanista de Tertuliano, éste sostiene que la violencia de la espada sólo conduce a engaños, injusticias y maldades. En su tratado *Sobre los espectáculos* presenta a los cristianos como sacerdotes de la paz, y, por tanto, no pueden hacer la guerra, y en el *Sobre la idolatría* defiende que el ejercicio de una magistratura está prohibido al cristiano, porque está vinculado al ejercicio de la tortura y de la violencia. En su tratado *Sobre la resurrección de la carne* escribe que un arma bañada de sangre es un arma homicida.

También defiende Tertuliano la incompatibilidad entre la vida cristiana y el servicio militar, pero se intuye que se abría paso la idea de una posible participación en el

ejército. Tertuliano en este tratado contrapone el *sacramentum divinum* (las promesas del bautismo) y el *sacramentum humanum* (el juramento militar); el *signum Christi* (la cruz) y el *signum diaboli* (las insignias militares); los *castra lucis* (ejército de la luz) y los *castra tenebrorum* (ejército de las tinieblas). En el tratado *Sobre la paciencia*, Tertuliano, apoyado en las recomendaciones de Juan Bautista a los soldados, cree que se adelanta a la no violencia de Jesús.

Harnack piensa que en la Iglesia primitiva la *militia Christi* era un ejército espiritual; pero que después de Constantino se convirtió en un ejército real. Fue característico del ejército espiritual durante los tres primeros siglos el uso de analogías militares para descubrir la vida cristiana: el sacramento del bautismo se comparaba al juramento militar, *sacramentum*; Cristo era el comandante, *imperator*, del ejército; todos los cristianos eran soldados; su batalla era en nombre de Dios; la iglesia y la prisión de los mártires eran los campamentos de Dios; los herejes eran los rebeldes y desertores; la liturgia de la iglesia era como los puestos de vigilancia alrededor del campamento. El servicio en el ejército de Mitra era una traición. Harnack opina que el número de soldados cristianos se incrementó con el paso del tiempo.

En el tratado *Sobre la modestia* menciona entre los tres pecados más graves, el derramamiento de sangre. En el *De corona*, pone en duda la moralidad de la guerra contra los bárbaros. Tertuliano defiende la unidad del género humano en sus tratados *Sobre la modestia* y *Sobre la idolatría.*

Tertuliano, en *Contra Marción*, apoyándose en un texto de Isaías, habla de la transformación de las armas en instrumentos agrícolas.

Los apologistas ante la guerra y la violencia

El rechazo de la guerra entre los escritores cristianos es anterior a los escritos de Tertuliano. Ya Justino en su *Apología primera* y en el *Diálogo con Trifón* rechaza la guerra y el mesianismo basado en la violencia, pedido por los judíos y por algunos judeocristianos. Justino no trata el tema de la licitud al servicio militar. Según Ireneo de Lyon, Cristo es el pacificador, el que puede hacer desaparecer la guerra, y él vuelve pacíficos a los hombres, no sólo de forma individual, sino también colectiva.

Atenágoras, apoyado en un fragmento del Evangelio de Mateo, escribe que los cristianos están educados en un pasaje que condena la violencia. Critica los actos armados que destruyen los pueblos y las ciudades, y condena a los que hacen tales acciones. Las magistraturas militares, para Taciano, son inútiles glorias terrenas. Este apologista sirio vincula el arte adivinatorio idolátrico con los hechos bélicos y violentos.

Clemente de Alejandría

Algunos autores modernos consideran a Clemente partidario del militarismo. Considera el servicio militar como una actividad profesional. Su opinión sobre el servicio militar, expresada en el *Protréptico*, es contraria a la de Tertuliano. El alistarse en el ejército para Clemente no es un problema, ni el carácter religioso o moral del servicio militar. Lo importante no es la ocupación del hombre, sino que lo fundamental es su relación con Dios. En el *Pedagogo*, donde se plantea muchos problemas de moral, no trata el problema militar.

En otros pasajes de sus obras este autor es declaradamente pacifista. El cristianismo es por esencia pacífico. Clemente es contrario a las representaciones de unos instrumentos guerreros. Contrapone la concepción de la guerra de los paganos a la de los cristianos. La paz va unida a la idea de justicia. Acentúa la inutilidad de la carrera de armas.

Orígenes

La postura de Orígenes ante el servicio militar de los cristianos queda bien recogido en su *Contra Celso,* que habría echado en cara a los cristianos que no se alistaban en el ejército en época de grave peligro para el Imperio, como eran los años de la guerra contra quados y marcomanos, por lo tanto, eran desleales, y que los cristianos formaban un grupo, que podían preparar una revuelta contra el Imperio, y por ello eran peligrosos. Este texto indica claramente la animadversión de los cristianos a alistarse en el ejército. Una acusación parecida está ya recogida en el *Apologeticum* de Tertuliano. Orígenes responde a este problema de diferente manera. Orígenes admite la necesidad de la guerra, aunque no de criterios para justificar la licitud de una guerra. A la acusación de que los cristianos no se alistan en el ejército y, por lo tanto, no contribuyan a mantener el Imperio y desempeñan públicas magistraturas, responde que los cristianos están embarcados en una lucha espiritual y que ayudan al emperador con sus plegarias. Los cristianos no podían servir en el ejército, porque eran un pueblo sacerdotal, y los sacerdotes paganos estaban liberados de servir en el ejército. Tertuliano, Orígenes e Hipólito, son contrarios al servicio militar de los cristianos. La jerarquía eclesiástica, al contrario, toleraba el servicio militar. Orígenes presenta el rechazo a la violencia como una característica de los cristianos.

Minucio Félix e Hipólito

El apologista latino Minucio Félix recuerda a los cristianos la prohibición de matar. Rechaza el expansionismo romano basado en las destrucciones y en la muerte de otros pueblos.

Hipólito fue hostil al ejército, aunque lo vio también como fuerza que frena el desorden, en su *Comentario sobre Daniel,* donde critica el expansionismo militarista que acoge a todos los hombres, cualquiera que sea su pueblo, ofreciéndoles la ciudadanía romana, lo que considera una falsificación satánica e idolátrica de la llamada de Dios a formar una sola nación.

En la *Traditio apostólica,* atribuida a Hipólito, el servicio militar figura entre las profesiones prohibidas a los cristianos, pues el soldado debe matar, y jurar por el emperador. Ambas cosas están prohibidas a los cristianos.

Ningún catecúmeno o bautizado debe entrar en el ejército, para no desagradar a Dios; y en caso contrario, debe ser arrojado de la Iglesia.

Se excluye de la comunidad cristiana a los que tenían la *potestas gladii*: los procónsules, los legados, los procuradores y los magistrados civiles. Este texto, sacado de una normativa de la Iglesia, datado entre los años 215-220, prueba que la Iglesia de comienzos del siglo III dictaba ya normas canónicas sobre el servicio militar. Los cánones de Hipólito, obra de la mitad del siglo IV, o quizá según otros investigadores del

siglo III, sancionan el no recibir en la Iglesia a los magistrados y a los oficiales. Al parecer, se admiten en la Iglesia los soldados subalternos, que se hubieran abstenido del juramento, y de ceñirse coronas en ceremonias idolátricas; se prohíbe entrar voluntariamente en el ejército, y en caso de ser forzado, no se deben usar las armas; el que mata en batalla, debe abstenerse de los sacramentos, y reingresar en la Iglesia, después de una dura penitencia.

CIPRIANO

El obispo de Cartago en el tratado *Ad Donatum*, poco después del año 246, considera la guerra como un homicidio legalizado. El asesinato individual se equipara al colectivo. El servicio militar se juzga negativamente, debido a la mentalidad de violencia que domina en los cuarteles. En su tratado *De bono patientiae*, obra redactada en torno al año 256, considera al homicidio un pecado capital. En su *De dominica oratione*, fechada en torno al año 251, afirma que el odio es causa de toda violencia. El que lleva el corazón lleno de odio es un homicida. Piensa E. Pucciarelli que es posible entrever, en el pensamiento de Cipriano en lo relativo al problema del odio y de la violencia, un comportamiento variado, que va desde un aspecto particular, visible en el *Ad Donatum*, en el que se condena la guerra, al de la misma obra, donde se con-



Columna de Marco Aurelio, Decapitación de los prisioneros, Roma.

sidera negativamente al que asiste a la violencia, y queda fascinado del clímax, hasta el *De domenica oratione*, donde se examinan las causas de todos los homicidas: el odio.

El concepto de la no violencia cristiana va ligado al de *militia Christi*. Cipriano utiliza frecuentemente metáforas sacadas de la vida militar. En su teología de la Iglesia las emplea para referirse a la naturaleza y estructura de la Iglesia. También usa términos militares en su *De lapsis*, del año 251.

Arnobio

Este apologista, que escribió su *Contra los paganos* en época de Diocleciano, oriundo de Sicca Veneria, en el África proconsular, considera que la guerra es ajena a la mentalidad pacifista de los cristianos. Los cristianos prefieren ser asesinados a matar ellos. Arnobio condena la guerra y sus efectos destructivos, y también el servicio militar, considerándolos pecados. Él ataca a la guerra como parte de su criticismo teológico a la religión romana.

Lactancio

Fue discípulo del anterior. En su obra *Divinae Institutiones* es partidario de la no violencia y profundamente antimilitarista. El Imperio romano está basado en la violencia, en la idolatría y en la divinización de hombres de carácter guerrero. El cristianismo es testimonio de la paz y de la reconciliación frente a la violencia. Incluso niega la legítima defensa.

Lactancio condena el homicidio, tanto a nivel individual, como social, y también la pena de muerte. El homicidio es un sacrilegio porque el hombre es un animal sagrado.

El cristianismo es incompatible con el servicio militar, que está prohibido no tanto por motivos de idolatría cuanto por el rechazo de la violencia.

Las causas de fricción entre los cristianos y el ejército son las siguientes, según Helgeland, que las entresaca de la obra de Harnack: 1) La oposición de la Iglesia a la guerra y al derramamiento de sangre. 2) Las sentencias de muerte que ocasionalmente hacían los oficiales, para cuyo cumplimiento se requerían soldados. 3) La naturaleza del juramento de los soldados, que chocaba con los deberes para con Dios. 4) La observancia más rígida del culto al emperador en el ejército que en la vida ordinaria. 5) El sacrificio de los oficiales y la participación de los soldados. 6) Los estandartes de los soldados, considerados como ídolos paganos, y su veneración como idolatría. 7) La conducta de los soldados en el tiempo libre entraba en conflicto con la ética cristiana. 8) Los juegos ofensivos para los cristianos relacionados con la idolatría de los festivales.

Actas de los mártires militares

Entre las actas auténticas de mártires anteriores a la persecución de Decio, ninguna es de militares. Hasta la persecución de Diocleciano para reprimir el cristianismo, el Estado romano siempre contó con la policía y los militares en función de

policía, de donde deduce E. Gabba que no debía haber soldados cristianos en este cuerpo.

Los estudios que se han hecho sobre la religión del ejército en el siglo III, de cultos tradicionales, o de dioses locales, u orientales, prueban que no se dio una presión a favor de los dioses tradicionales, opuesta a la difusión del cristianismo. Se descarta también que el cristianismo se propagase en el siglo III en el ejército, al igual que los cultos mistéricos. En occidente el cristianismo estaba muy poco extendido, y menos en los campamentos, incluidos los del frente del Rin, Danubio y Britania. Es más posible que los hubiera en el oriente, área donde el cristianismo se había propagado rápidamente, al igual que en África.

Durante la persecución de Decio cuatro soldados, Besas, Ammón, Zeno y Ptolomeo, fueron martirizados en Alejandría, según Eusebio. De época de Valeriano, entre los años 253-257, se conoce el martirio de Marino, que fue acusado de cristiano y de negarse a sacrificar a los emperadores, cuando iba a ascender a centurión. Fue condenado por ello.

En los casos de Tipasio, de Marcelo, de Fabio, de Martín de Tours, Julio de Durostorum, el rechazo al servicio militar se evidencia después de varios años de servicio. Casos diferentes son los de Maximiliano y de Tertuliano.

La mayoría de los santos militares se documentan durante la Gran Persecución en oriente, y se niegan a sacrificar. No se trata de soldados antimilitaristas. En el texto griego de la *passio S. Theagenis*, de Frigia, que se niega a alistarse en la *legio II Traiana* en tiempos de Licinio, se afirma que hay muchos soldados cristianos en el ejército que militan sin problemas de conciencia, lo que indica que la incompatibilidad del servicio militar no era general para los cristianos, y que en oriente había más cristianos en el ejército.

El simbolismo de la *militia Christi* influyó en el culto de los santos mártires. Serían una prueba del espíritu militar del oriente en los siglos IV y V a.C.

Los apologistas Justino, y su discípulo Taciano, Atenágoras, Tertuliano, y su discípulo Cipriano, Arnobio, Lactancio y Orígenes, fueron todos ellos contrarios a la violencia. Todos los escritores cristianos anteriores a Constantino fueron contrarios a matar a nadie. Hipólito, en su *Tradición apostólica*, enseña que el soldado a las órdenes de un gobernador no debe participar en ninguna ejecución. Los jefes militares o gobernadores deben abandonar el cargo o dejar de ser cristianos. El catecúmeno que desee ser soldado, debe ser apartado de la comunidad cristiana, pues ordenan penas de muerte o las ejecutan.

Los objetores de conciencia al servicio militar

Desde finales del siglo III se documentan varios objetores de conciencia al servicio militar en África. En el año 295, Maximiliano se negó a alistarse en el ejército. Conducido a Theveste ante el procónsul de África, de nombre Dión, proclamó la incompatibilidad de la fe cristiana con el servicio militar. El procónsul le objeta que hay alistados soldados cristianos en el *comitatus* de Diocleciano, Maximiano, Constancio y Galerio, que servían sin escrúpulos. Maximiliano se negó porque no podía hacer el mal.

Se conoce el caso, en Mauritania, del veterano Tipasio, que militó bajo Maximiano y Diocleciano. En el año 297 se negó a alistarse nuevamente en el ejército. De mo-

mento quedó libre debido a una victoria del emperador; pero, llamado nuevamente, y negándose nuevamente al reenganche, el *comes* Claudio, de la Cesariense, se vio obligado a castigarlo instigado por un tumulto de un grupo de militares compañeros.

El centurión Marcelo, en la Tingitania, abandonó el servicio militar por razones de conciencia. Tales razones, para un cristiano, podían ser varias: la prohibición de matar o la posibilidad de tener que participar activamente en rituales paganos. Este rechazo podía darse con ocasión de una festividad solemne. Se ha pensado que los maniqueos estuvieron relacionados con este rechazo del servicio militar, pero no parece probable. E. Gabba se inclina más bien a ver en estos casos de objetores de conciencia motivos rigoristas del tipo de los indicados por Tertuliano, de origen no exclusivamente montanista, que habían prosperado en el cristianismo africano. La atmósfera del momento, debida a la política tradicionalista de Diocleciano, debió ocasionar cierto desasosiego, ya que se descarta la intensificación del culto al emperador, o la vuelta a divinidades tradicionales, como sucedió en época de Decio.

El rechazo viene motivado por la fe cristiana. Otros casos conocidos eligen fiestas importantes, como el vexilífero Fabio, que se negó a transportar el *vexillum* con la imagen imperial, con motivo del *concilium provinciae*, cuando el *praeses* leía el documento imperial contra los cristianos, en el año 309. Parece ser también el caso del soldado Genesio.

La legio tebana

El martirio de esta legión se conoce por dos fuentes: por la narración de Euquerio, obispo de Lyon, en el siglo V, y por una obra anónima, quizá posterior. El martirio se sitúa en época de Diocleciano. Se duda entre los estudiosos de la autenticidad de estos hechos. Los soldados no querían enfrentarse a soldados cristianos, sino a enemigos, lo que indica un cambio notable de mentalidad.

Política religiosa anticristiana en el ejército

Eusebio, que se refiere a las depuraciones de soldados cristianos, echa la culpa a Galerio. El mismo autor recuerda que Veturio, *magister militum,* comenzó una depuración en el año 298. Según Lactancio la culpa es de Diocleciano cuando, en el año 301, acusó a los cristianos de impedir que se realizasen, por su sola presencia, felices augurios. Diocleciano ordenó que hicieran sacrificios todo el personal administrativo, e hizo la orden extensiva a todos los soldados, bajo la amenaza de azotarles si se negaban. Eusebio se refiere sólo a la oficialidad. La persecución fue moderada.

Los ejércitos de Constantino, que lucharon contra Majencio y el ejército del año 216, aunque devolvieron los derechos a los soldados depurados en época de Diocleciano, son fundamentalmente paganos. Esto mismo se desprende de las plegarias que Licinio hizo repetir al ejército antes de la batalla contra Maximino Daya en el año 313. A Licinio se atribuye después una persecución contra los cristianos, coaccionándoles a sacrificar bajo la amenaza de degradarles en sus puestos.

Los motivos religiosos de la lucha no interesan al ejército. Coexisten diferentes credos. Sólo importa la fidelidad al soberano. Esta coexistencia de credos debió influir en la posición de la Iglesia ante el servicio militar. Poco a poco se generalizó en

el siglo III la prohibición de derramar sangre. El canon 3 del concilio de Arlés, celebrado en el año 314, condena a los que arrojan las armas en tiempos de paz.

Después de Constantino la Iglesia cambió radicalmente. A partir de la segunda mitad del siglo IV se planteó el problema de la licitud de la guerra. El ejército de Juliano, que luchó contra Constancio, y estaba compuesto de galos, era pagano. Los ejércitos, por estas fechas, se nutrían principalmente de bárbaros, como se desprende del anónimo *De rebus bellicis*, de tiempos de Juliano, del ejército derrotado en Hadrianápolis en el año 378, del *Epitome rei militaris* de Vegecio, de los ejércitos de Teodosio. Los soldados bárbaros se convertían al cristianismo durante su permanencia en el servicio militar, como en el siglo V.

Juliano intentó convertir al paganismo a los soldados cristianos. Muchos sacrificaron a los dioses, como los soldados de la guardia palatina después de recibir un donativo. Algunos oficiales cristianos lo rechazaron, y causaron baja en el ejército. Entre éstos se encontraban los futuros emperadores Joviano, Valentiniano y Valente, pero en estos casos no perdieron su graduación. Joventino y Maximino, por el contrario, fueron condenados.

En los ejércitos de Teodosio y de Eugenio, que se enfrentaron en la guerra del año 394, no parece que hubiera lucha religiosa en el seno de los ejércitos. Preocupaba, sobre todo, y en igual medida a paganos como a cristianos, la intromisión de elementos bárbaros. Aumentó progresivamente la cristianización del ejército después de la muerte de Juliano, como lo prueba el sepulcro de Concordia de finales del siglo IV o de comienzos del siguiente.

Cambio de mentalidad ante el servicio militar

La Iglesia anterior al edicto de Milán fue antimilitarista, pacifista y contraria a la pena de muerte. A partir de esa fecha cambió de criterio. El concilio de Arlés, del año 314, excomulga a los soldados cristianos desertores. En ese mismo año Lactancio, cambiando su opinión anterior, elogia la actividad guerrera de Constantino.

Un concilio romano celebrado en el año 386 excluyó del sacerdocio a los que jurasen la bandera antes de convertirse al cristianismo. Juan Crisóstomo afirma que, en su tiempo, todos los soldados eran voluntarios. En su opinión, los vencedores sólo buscan el botín, afirmación que comparten poco más o menos Basilio de Cesarea y Salviano.

Capítulo XIX

La formación del canon del Nuevo Testamento

J. M. Blázquez

La Iglesia, siguiendo el ejemplo del judaísmo, señaló los libros del Nuevo Testamento que consideraba revelados. Marción elaboró el primer canon de escritos neotestamentarios, compuesto por las Cartas de Pablo, que consideraba auténticas, descartando las pastorales y algunos fragmentos del Evangelio de Lucas que consideraba interpolaciones. La Iglesia aceptó este canon añadiendo algunos otros escritos. Se siguió el criterio de la autoría apostólica. Este canon de Marción y la dura lucha anti-gnóstica obligaron a la Iglesia a establecer la lista de los libros que consideraba revelados.

El Fragmento Muratoniano comprende la más antigua lista de escritos del Nuevo Testamento aceptados como inspirados. Enumera los diferentes libros y argumenta su origen apostólico, aportando datos sobre la paternidad y canonicidad. Estos escritos son: los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, trece cartas de Pablo, las de Juan, de Judas, y dos Apocalipsis, el de Juan y el de Pedro. Se consideraron heréticas las epístolas a los de Laodicea y a los alejandrinos, favorable a la idea de Marción. No hay mención a las cartas de Santiago, ni de Pedro, ni la Carta a los Hebreos. No se acepta el Pastor de Hermas como inspirado, pero se recomendó su doctrina en privado. Este documento se data en los últimos años del siglo II, y debió ser redactado en Roma. Se le ha atribuido a Hipólito.

El canon del Nuevo Testamento de Ireneo comprende los cuatro evangelios, las cartas de Pablo, los Hechos de los Apóstoles, las cartas y el Apocalipsis de Juan, la primera carta de Pedro, y el Pastor de Hermas, pero no la Carta a los Hebreos.

El Evangelio de Verdad, obra que probablemente usaban los valentinianos, fechado a mediados del siglo II, conoce ya todos los escritos canónicos del Nuevo Testamento, incluida la Carta a los Hebreos.

Cristología

Desde el primer momento la Iglesia se interrogó por la persona de Jesús y por sus relaciones con el Padre, es decir, cómo se concilia lo humano y lo divino. Muchos intelectuales cristianos, como Tertuliano, Hipólito, Novaciano, Clemente de Alejan-

dría, Orígenes, u otros, hombres muy cultos, a lo largo de tres o cuatro siglos estuvieron unos y otros utilizando la filosofía griega como herramienta para entender y explicar las cuestiones vitales, fundamentales, de la nueva religión, pues el dogma no nace sino que se hace. Antes del concilio de Calcedonia, celebrado en el año 451, no se puede hablar de dogma en cristología.

Una de las teoría más antiguas fue el adopcionismo. Algunos grupos radicales judeocristianos, por ejemplo, los ebionitas, consideraron a Cristo sólo como un gran profeta. Para otros Cristo era un ser divino de rango inferior. Los gnósticos valentinianos repartieron las funciones de Cristo en cinco eones (seres divinos): *nous*, *Logos*, Hombre, Cristo, Salvador. Los gnósticos basilidianos y valentinianos hablaban de un Cristo preexistente, emanado del padre, inferior a él, artífice del desarrollo del mundo divino y humano. Los gnósticos no admitían que Cristo tuviera un cuerpo real; para algunos su cuerpo era una mera apariencia. Los apologistas, Justino, Taciano, Teófilo y Atenágoras, partiendo de ciertas ideas del platonismo medio, colocaban una deidad menor como intermediaria entre el Dios trascendente y el mundo.

Consideraban al *Logos* divino desde la eternidad inmanente, impersonal a Dios, engendrado antes del tiempo por él para gobernar el mundo y proveer a la creación. Es Hijo de Dios, Dios mismo, aunque inferior al Padre y distinto de él. Las teofanías del *Logos* se detectan ya en el Antiguo Testamento y culminan con la encarnación.

Ireneo, Tertuliano y Orígenes, defendían que el *Logos* tenía un espíritu y un alma humana en un cuerpo real. Tertuliano, Clemente, Hipólito y Orígenes, desarrollan la cristología del *Logos* en lucha contra los monarquianos, que acusaban a los contrarios de introducir un diteísmo, partiendo de la filosofía griega. Los monarquianos, para defender el monoteísmo, tenían a Cristo por mero hombre; eran adopcionistas, pues consideraban que Cristo era Hijo de Dios después de la resurrección. Ésta era un modo de manifestación y de obra del Padre, que padeció en la cruz bajo la apariencia de Hijo (sabelianos y patripasianos). Tertuliano, Hipólito y Novaciano profundizaron en la cristología del *Logos*, y creyeron que no se comprometía la unidad divina con la distinción entre Padre e Hijo. Orígenes acentuó la diferencia entre el *Logos* y el Padre mediante el término «hipóstasis». Tertuliano habla de dos sustancias unidas en la persona de Cristo. Dionisio de Alejandría resaltó la inferioridad del *Logos* respecto al Padre. Pablo de Samosata era adopcionista.

La cristología del *Logos / sarx* (carne), según la cual el *Logos* se encarnó en un cuerpo privado de alma, pues tomó sus funciones, fue defendida en tierras de Palestina, Egipto y varias regiones de Asia Menor. En Siria se desarrolló una cristología que daba gran importancia a la humanidad de Cristo.

Arrio (c. 320) acentuó la subordinación del *Logos*, inferior al Padre, creado por él. Eustacio afirmaba la presencia del alma humana en Cristo. Atanasio no admitía algunas de las propiedades del alma humana de Cristo, y atribuía todas las características humanas de Cristo sólo al cuerpo. Apolinar de Laodicea, a finales del siglo IV, distinguió al *Logos* del hombre Jesús, y desarrolló la cristología del *Logos / sarx*. Las teorías de Apolinar fueron condenadas en el primer concilio de Constantinopla.

Capítulo XX

Sacramentos y liturgia

J. M. Blázquez

La Iglesia antigua conoció sólo dos sacramentos, instituidos por Jesús: el bautismo y la eucaristía, al que hay que añadir quizá un tercero, la extremaunción, por el cual se perdonaba los pecados.

El bautismo

Se conoce bien el ritual del bautismo tal como lo celebraban los cristianos de la iglesia de Roma a comienzos del siglo III. Se hacía por inmersión en el agua. Tal ritual no era una invención cristiana, pues lo practicaban numerosas sectas de tiempos de Jesús, y también los judíos en la admisión de prosélitos. El cristiano utiliza el bautismo para romper con el pecado y para luchar contra las seducciones del demonio. Los Hechos de los Apóstoles (8,37), la Didaché (7) y Justino (*1 Apol.* 61) mencionan el bautismo. El primer ritual conocido de este sacramento se conserva en la *Tradición apostólica* (20-21). Se evaluaba a los candidatos si habían sido piadosos y caritativos durante el periodo de catecumenado. Los testigos proclamaban que, efectivamente, se habían comportado con dignidad. Admitidos al bautismo, se les imponía la mano todos los días para exorcizarlos. Antes del bautismo, el obispo procedía al exorcismo individualizado. Se ordenaba bañarse y lavarse el quinto día de la semana. Si una mujer tenía su ciclo menstrual, debía ser bautizada otro día. Los catecúmenos ayunaban el viernes y se reunían en un lugar determinado a indicación del obispo. Se les mandaba orar arrodillados. El obispo les imponía la mano y ordenaba al diablo alejarse de ellos y no volver más. Después les señalaba la frente, los oídos, la nariz, y les mandaba levantarse. Durante toda la noche, los catecúmenos recitaban los libros sagrados. Sólo podían llevar consigo el vaso de la ofrenda. El mismo día del bautismo se rezaba sobre el agua al canto del gallo. Entonces los catecúmenos se desnudaban. Primero se bautizaba a los niños, y respondían por ellos los padres u otros miembros de la familia. A continuación se bautizaba a los hombres y a las mujeres. Éstas se soltaban el cabello y se desprendían de las joyas. Después el obispo hacía una plegaria gratulatoria sobre el aceite de acción de gracias, y lo ponía en un vaso. Exorcizaba otra cantidad de aceite, que el diácono tomaba colocándose a la izquierda del sacerdote mientras un segundo diácono cogía el vaso con el aceite de acción de gracias y se situaba al lado derecho. El sacerdote, tomando uno por uno a los que iban a recibir el

bautismo, les ordenaba que renunciaran a Satanás, a sus pompas y a sus obras. Después les ungía con el aceite del exorcismo diciendo: «Todo espíritu se aleje de ti.» Lo entregaba desnudo al obispo y al sacerdote más próximo al agua para que lo bautizaran. El diácono descendía al agua junto a aquel que iba a ser bautizado, y le imponía la mano, diciendo: «¿Crees en Dios Padre omnipotente?» A lo que contestaba: «Creo.» En ese momento recibía el bautismo tras la imposición de la mano sobre la cabeza. A continuación le preguntaba: «Crees en Cristo Jesús, Hijo de Dios, que nacido por medio del Espíritu Santo de la Virgen María, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, que murió y resucitó al tercer día, vivo, de entre los muertos, que ascendió a los cielos, que está sentado a la diestra del Padre, y que vendrá a juzgar a vivos y muertos?» A esta pregunta respondía: «Creo», y se le bautizaba una segunda vez, y a continuación se volvía a preguntar: «¿Crees en el Espíritu Santo, en la Santa Iglesia y en la resurrección de la carne?» A lo que el bautizado respondía: «Creo», y se le bautizaba por tercera vez. El sacerdote lo ungía con aceite consagrado diciendo: «Te unjo con el aceite santo en el nombre de Jesús Cristo.» El mismo ritual se repetía con cada uno de los neófitos, que se vestían de nuevo en el interior de la iglesia. El obispo les imponía la mano pidiendo: «Señor Dios, que les has hecho dignos de merecer el perdón de los pecados mediante el lavado de la regeneración del Espíritu Santo, infúndeles tu gracia para que te sirvan según tu voluntad. A ti es la gloria, al Padre, al Hijo con el Espíritu Santo en la Santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén.» Después derramaba aceite santificado sobre la cabeza e, imponiéndoles de nuevo la mano, decía: «Te unjo con el aceite santo en el Señor Padre, omnipotente, en Jesús Cristo y en el Espíritu Santo.» Le ungía la frente, lo besaba, mientras le decía: «El Señor sea contigo», a lo que el neófito respondía: «Y con tu espíritu.» El obispo repetía la misma ceremonia con cada uno de los restantes bautizados. Terminado el ritual, rezaban todos juntos en compañía del pueblo. Después se daban el beso de la paz. Los diáconos presentaban las ofrendas al obispo, que bendecía el pan (símbolo del cuerpo de Cristo), tomaba el cáliz sobre el que vertía una mezcla de agua y vino, que representa la sangre derramada por todos los que creen en Cristo; la mezcla de leche y miel simbolizaba el cumplimiento de la promesa, hecha a nuestros padres, de una tierra próspera que daba leche y miel, es decir, la carne que el mismo Cristo ha dado y de la que se nutren los creyentes a la manera de los niños, que transforma en dulzura la amargura del corazón, con la suavidad de la palabra; y el agua ofrecida en señal de purificación con el fin de que la parte interior del hombre, el alma, reciba los mismos efectos que el cuerpo. El obispo partía el pan y distribuía cada trozo diciendo: «El pan celeste es Jesús Cristo», a lo que responde el que lo recibía: «Amén.» Si los sacerdotes no eran suficientes, los diáconos tenían el cáliz y se colocaban en el orden siguiente: primero el que llevaba el agua, luego el que tenía la leche, y por último el que llevaba el vino. Los que comulgaban bebían el cáliz mientras el que lo sostenía decía: «En Dios Padre omnipotente», a lo que respondía el que recibía la comunión: «Amén.» «Y en el Señor Jesús Cristo, en el Espíritu Santo y en la Santa Iglesia», a lo que se contestaba «Amén.»

En el ritual se mencionaban los puntos fundamentales, que debía aceptar el bautizado, de la fe cristiana. Justino (*Apología primera* 62) escribe que el demonio imitó el ritual del bautismo cristiano en el paganismo, al sugerir que fueran rociados con agua los que entraban en los templos y que se lavaran completamente antes de entrar en los santuarios. Lo mismo afirma Tertuliano en su tratado *Sobre el bautismo*. Estas opiniones de los autores cristianos tienen su confirmación en los *Fastos* de Ovidio, donde se citan las abluciones de agua en los *dies natalis* de los templos.

El bautismo, tal como lo describe Hipólito, iba acompañado de la comunión. No se conserva ningún ritual de este tipo, tan detallado, en otras religiones mistéricas. Al bautismo precedía una catequesis de tres años. El bautismo se celebraba, preferentemente, en las fiestas de Pascua y de Pentecostés, aunque podía administrarse en cualquier fecha.

Tertuliano en los últimos años del siglo II escribió un tratado *Sobre el bautismo*, que el único escrito dedicado exclusivamente a un sacramento antes del concilio de Nicea. En este escrito, el autor responde a los ataques de Quintila de Cartago, que ponía objeciones a que el bautismo tuviera la capacidad de perdonar los pecados. El apologista admite que los seglares puedan bautizar, y rechaza el bautismo de los herejes.

En las pinturas de las catacumbas se representa frecuentemente el bautismo de Jesús, como en la catacumba de Pedro y Marcelino, o en un sarcófago del museo de las Termas en Roma.

Catedral de Aquileya, Mosaico con altar transportable de madera, con ángel que sostiene una corona de laurel sobre una cesta de pan y una palma sobre un cáliz de vino. Se discutió mucho el misterio de la Eucaristía en el contexto de la filosofía griega. La solución llegó en términos de sustancia y accidente, partiendo de teorías aristotélicas, se discutió si el pan y el vino eran símbolos o si había una presencia real de Cristo, teoría, esta última, que prevaleció.

La eucaristía

Es el acto central del culto cristiano. El evangelista Lucas se refiere a ella como la fracción del pan. Ignacio de Antioquía, a mediados del siglo II, utiliza ya la palabra eucaristía, al igual que poco después Justino. Tertuliano se refiere a ella con el término sacramento. Los escritores griegos del siglo IV empleaban la palabra misterios. Ya en los primeros siglos, la eucaristía formaba parte del culto cristiano. En la Didaché la eucaristía aparece como una verdadera comida.

> Respecto a la acción de gracias, daréis gracias de esta manera:
>
> Primeramente sobre el cáliz:
> Te damos gracias, Padre nuestro,
> por la santa viña de David, tu siervo,
> la que nos diste a conocer
> por medio de Jesús, tu siervo.
> A ti sea la gloria por los siglos.
>
> Luego, sobre el fragmento:
> Te damos gracias, Padre nuestro,
> por la vida y el conocimiento

que nos manifestaste
por medio de Jesús, tu siervo.
A ti sea la gloria por los siglos.

Como este fragmento estaba disperso sobre los montes
y reunido se hizo uno,
así sea reunida tu Iglesia
de los confines de la tierra en tu reino.
Porque tuya es la gloria y el poder
por Jesucristo eternamente.

Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra Acción de gracias, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: No deis lo santo a los perros.

Después de saciaros, daréis gracias así:
Te damos gracias, Padre santo,
por tu santo Nombre,
que hiciste morar en nuestros corazones,
y por el conocimiento y la fe y la inmortalidad
que nos diste a conocer
por medio de Jesús, tu siervo.
A ti sea la gloria por los siglos.
Tú, Señor omnipotente,
creaste todas las cosas por causa de tu nombre
y diste a los hombres
comida y bebida para su disfrute.
Mas a nosotros nos hiciste gracia
de comida y bebida espiritual
y de vida eterna por tu siervo.

Ante todo, te damos gracias
porque eres poderoso.
A ti sea la gloria por los siglos.

Acuérdate, Señor, de tu Iglesia,
para librarla de todo mal
y hacerla perfecta en tu amor,
y reúnela de los cuatro vientos,
santificada,
en el reino tuyo, que has preparado.
Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos. (IX-X,5.)

El obispo presidía la eucaristía. Justino describe así el ritual:

Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente ósculo de paz. Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: «Amén, Amén», en hebreo, que quiere decir «así sea». Y una vez que el presidente ha dado gracias y es aclamado por todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman «ministros» o diáconos, dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes.

Poco después, Ireneo de Lyon concede tal importancia a la eucaristía que la considera centro del mundo y de la historia. Hipólito, en su *Tradición apostólica*, describe el ritual de la eucaristía. El obispo distribuía personalmente la comunión a todo el pueblo, mientras los diáconos partían el pan, que colocaban en un plato. Luego, de este pan el sacerdote repartía pequeñas partes al pueblo. El obispo señalaba el ritual de la eucaristía para los diferentes días de la semana. Al parecer el diácono presentaba el pan eucarístico en un lienzo del propio vestido al sacerdote que de este modo comulgaba.

La carta 63 de Cipriano es el primer tratado eucarístico que se conoce. El obispo de Cartago asocia la eucaristía a la pasión y a la resurrección de Cristo. El celebrante, en los primeros siglos, improvisaba la plegaria eucarística. Cada iglesia fue fijando poco a poco su liturgia. La eucaristía era el único sacrificio aceptable para Dios, en opinión de los cristianos, que creían en la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo. Fue muy atacada por los intelectuales paganos, principalmente por Porfirio. En el siglo IV en las iglesias de Roma y de Hispania se comulgaba ya diariamente.

El tema de la eucaristía fue muy representado en los muros de las catacumbas. Destacan las pinturas del cementerio de San Calixto y Priscila, en Roma.

Culto litúrgico

Se conservan datos muy precisos sobre algunos aspectos del culto. En la ya citada carta de Plinio a Trajano se leen los primeros datos referentes al culto cristiano. En la misma se afirma que los cristianos se reunían durante la noche y que al amanecer se cantaban himnos en honor de Cristo. Los Hechos apócrifos de los Apóstoles tienen un interés extraordinario para conocer la historia del culto cristiano durante los siglos II y III, ya que describen la liturgia cristiana más antigua, celebradas incluso en casas privadas (donde sin duda se celebraron las primeras eucaristías), y contienen himnos y oraciones.



Banquete eucarístico, Cappella Greca, Catacumba de Priscila, Roma.

La iglesia más antigua que se conoce es la de Dura Europos, en la cuenca del Éufrates, fechada en torno al año 235.

Se conservan varias descripciones de la liturgia dominical, que variaba de unas comunidades a otras. Una se lee en la *Apología primera* (67) de Justino, que es la liturgia seguida por la comunidad de Roma:

> El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los Recuerdos de los Apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y terminadas éstas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo clama diciendo «amén». Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes.
>
> [...] Y celebramos esta reunión general el día del sol por ser el día primero en que Dios transformando las tinieblas y la materia hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos.

Al culto litúrgico asistían los fieles de la ciudad y los que habitaban los campos. Se comenzaba el acto cultual con la lectura de los textos evangélicos. Seguía un resumen del presidente, y la oración. Se ofrecía el pan, el vino y el agua que iban a ser consagradas. El presidente rezaba unas preces en público; se distribuía la eucaristía, que los diáconos se encargaban de enviar a los ausentes.

Una segunda descripción salió de la pluma de Tertuliano *(Apol.* 39). Se refiere al culto tal como se celebraba en el norte de África:

> Somos una corporación por la comunidad de religión, la unidad de disciplina y el vínculo de una esperanza. Nos juntamos en asambleas y congregaciones para asaltar a Dios con nuestras oraciones, como a carga cerrada. Esta violencia es a Dios grata. Oramos también por los emperadores, por sus ministros, por las autoridades, por el estado presente del siglo, por la paz del mundo, por la dilación del fin. Nos reunimos para recordar las divinas letras, por si la índole de tiempos presentes nos obliga a buscar en ellas o premoniciones para el futuro o explicaciones del pasado. Es cierto que con esas santas palabras apacentamos nuestra fe, levantamos nuestra esperanza, fijamos nuestra confianza, estrechamos asimismo nuestra disciplina, inculcando los preceptos. En tales asambleas se tienen también las exhortaciones, los castigos, las reprensiones en nombre de Dios. Porque entre nosotros se juzga con gran peso, ciertos como estamos en la presencia de Dios, siendo un terrible precedente para el futuro juicio, si alguien de nosotros hubiera delinquido de tal modo que se aleje de la comunión en la oración, de las juntas y de todo santo comercio. Presiden bien probados ancianos, que han alcanzado tal honor no con dinero, sino por el testimonio de su santa vida, porque ninguna cosa de Dios cuesta dinero.

Tertuliano señala algunos aspectos del culto litúrgico: la importancia dada a la oración, a la lectura de las Sagradas Escrituras y a las exhortaciones a los castigos por las faltas cometidas. Se menciona a los ancianos, que presiden el acto.

La tercera descripción se halla en la *Didascalia* (12), y se refiere al ritual de Siria en la primera mitad del siglo III:

> En vuestras asambleas en las santas iglesias, organizad vuestras reuniones según buenos modelos. Disponed los sitios para los hermanos con diligencia y mucha prudencia.

Que haya un lugar reservado para los presbíteros en el centro de la parte oriental de la casa, y colocad el trono del obispo en medio de ellos; que los presbíteros se sienten con él; pero que los seglares se sienten en lo que queda de la parte oriental del edificio. Es necesario que los presbíteros se coloquen en la parte oriental de la casa juntamente con el obispo; luego los seglares y, finalmente, las mujeres, de modo que, cuando nos levantemos para orar, los jefes de la asamblea se levanten los primeros, luego los hombres seglares y, por fin, las mujeres, porque la ley es que debemos orar hacia el este, pues ya sabéis que está escrito: «Alabad a Dios, que está sentado en los cielos de los cielos hacia oriente.» En cuanto a los diáconos, que uno de ellos esté constantemente vigilando los dones de la eucaristía, y que haya otro en la parte de fuera de la puerta para observar a los que entran; y después, cuando hayáis presentado vuestras ofrendas, que ambos sirvan juntos en la iglesia. Y si alguno se halla fuera de su lugar, que el diácono que está dentro le reprenda y le haga levantarse y ocupar el lugar que le corresponde.

Este fragmento de la *Didascalia* presta especial atención a la distribución de los ministros y de los fieles durante el culto. A continuación ordena la asistencia al servicio eucarístico a los que vayan a trabajar a los espectáculos. Los tres documentos insisten en las obras de caridad que deben cumplir los cristianos. Como en otros aspectos, se observa una diversidad litúrgica, dentro de una unidad.

El ciclo litúrgico

El culto litúrgico anual culminaba con la fiesta de la Pascua, que constituía la más antigua fiesta del calendario cristiano, en la que se conmemoraba la pasión de Cristo y —más tarde— la resurrección.

Melitón de Sardes veía en la Pascua hebrea un prototipo de la Pascua cristiana, e Hipólito de Roma escribió una *Carta sobre la determinación de la fecha de la Pascua*, objeto de controversia entre el obispo de Roma, Víctor, y las Iglesias orientales.

En oriente, la Pascua se relaciona con la Pasión, y alcanzó un significado exclusivamente cristológico, como se refleja en la *Homilía sobre la Pascua*, de Melitón de Sardes. La Pascua romana sólo se diferencia de la oriental en la fecha, no en su significado. La Pascua alejandrina se vincula con la idea de tránsito y tomó un sentido antropológico. El concilio de Nicea impuso a todas las iglesias la celebración de la Pascua, de acuerdo con las iglesias de Roma y de Alejandría, el primer domingo después de la primera luna llena que sigue al equinoccio de primavera. La Semana Santa es una institución de los primeros peregrinos que fueron a Palestina. La primera descripción se lee en el *Itinerarium Egeriae*, de finales del siglo IV. El domingo de ramos los fieles subían al Monte de los Olivos y descendían en procesión a Jerusalén con ramos de olivo y palmas en las manos. El martes se leía el discurso escatológico de los evangelios en el Monte de los Olivos. El miércoles se rememoraba la traición de Judas. En Jerusalén se pasaba la noche del jueves al viernes en vigilia en Getsemaní. El Viernes Santo se conmemoraba, por la mañana, a Jesús delante de Pilato, y la flagelación. A medio día se exhibía el leño de la cruz, encontrado por Helena, la madre del emperador Constantino, y se daba lectura al relato de la Pasión durante tres horas. El Sábado Santo se ayunaba, y se recordaba el descenso de Cristo a los infiernos. El punto culminante de la Pascua era la vigilia de la noche del sábado al domingo.

La liturgia de la Pascua iba acompañada de otras solemnidades religiosas, como la de Pentecostés, que cerraba el tiempo pascual. Esta fiesta estaba tomada de la liturgia de la sinagoga, que celebraba cincuenta días después de la Pascua la salida de Egipto. Era



Orante, Sepulcro de los orantes, Cementerio de Trasone. Roma.

la fiesta de las primicias y —al mismo tiempo— de la promulgación de la Ley, pues fue después de la salida del pueblo judío de Egipto cuando Jahvé entregó la Ley en el Sinaí. Tertuliano, Orígenes y los Hechos de los Apóstoles mencionan el Pentecostés. El tiempo pascual era los cincuenta días que separaban la Pascua de Pentecostés. La Ascensión se celebraba cuarenta días después de Pascua ya a finales del siglo IV. En los siglos posteriores, a estas dos fiestas se añadieron las de Navidad (celebrada el 25 de diciembre) y Epifanía (el 6 de enero).

La Natividad conmemoraba la aparición de Dios sobre la tierra. El emperador Aureliano introdujo la celebración de la fiesta del Sol Invictus el 25 de diciembre. La Iglesia cristianizó esta fiesta, y la relacionó con el nacimiento de Cristo, sol de justicia. Esta cristianización acaeció en Roma a comienzo del siglo IV. Se menciona por vez primera en la *Depositio martyrum* hacia el año 336.

La Epifanía es una fiesta de origen oriental, bien atestiguada a partir de finales del siglo IV. La citan Efrem, Egeria, Jerónimo, Juan Crisóstomo, etc.; era la fiesta de los Reyes Magos y del bautismo de Jesús. En el occidente romano penetró antes del año 360. En Hispania esta fiesta está citada en el concilio de Cesaraugusta, también por Siricio a Himero de Tarragona, y Prudencio. Antes que en Hispania, se documenta en la Galia. La adoración de los Reyes Magos se representa en el arte paleocristiano, como en el sarcófago de Aurelio, de Roma, o en el de Tolentino.

Culto a los mártires y las «Passiones»

Los cristianos aceptaron las prácticas paganas del culto a los muertos, que no eran incompatibles con su fe. Las menciones a funerales son escasas en la literatura cristiana. En los rituales funerarios se derramaban aromas y se embalsamaban los cadáveres. Se realizaban libaciones y banquetes fúnebres, atestiguadas en los cementerios de Roma y de Hispania (Tarragona). Tertuliano y Cipriano prohibieron estas prácticas. Las huellas más antiguas del culto a los mártires se rastrean en las Actas de Policarpo,



Relicario, Brescia, Museo Civico.

y pronto adquieren una dimensión ejemplarizante para las comunidades, como se desprende de la narración de los mártires de Lyon. En tiempos de Cipriano se celebraba la eucaristía por los mártires. Se celebraban también los aniversarios de la muerte de algunos mártires, según se desprende de las Actas de Policarpo y de las menciones de Cipriano. En el siglo IV el culto a los mártires sufrió algunas transformaciones. La Iglesia ya dejó de rogar por ellos, pues mártires podían ser los abogados ante Dios. Se prohibieron los banquetes fúnebres, como hizo Ambrosio de Milán, seguido por Agustín. En este momento apareció en oriente la liturgia de los mártires, sustituyéndose los banquetes por la vigilia de la oración, con la lectura de la Biblia y otros relatos hagiográficos y panegíricos. En occidente se comentaban las *Passiones* de los mártires. En Hispania, el concilio de Elvira prohibía encender cirios sobre las tumbas. Hasta finales del siglo IV sólo se veneraban. Basilio y Martín de Tours fueron equipa-

rados a los mártires. Nilson, el gran historiador de la religión griega, comparaba el culto de los mártires a aquel tributado a los héroes de Grecia.

El culto de las reliquias

En origen fue unido con el de los santos. El *Codex Theodosianus*, siguiendo la antigua legislación romana, prohibía dividir los cuerpos. Oriente fue más permisivo en este aspecto. Se dividieron las reliquias y fueron repartidas en uno u otro lugar. En la segunda mitad del siglo IV llegaron ya reliquias desde oriente hasta el norte de Italia. Ambrosio puso de moda el traslado de reliquias, celebrando grandes fiestas con tal motivo.

La plancha en marfil de un relicario del siglo V describe magníficamente las reliquias llevadas en procesión. El patriarca en un alto carruaje lleva la caja de las reliquias, delante del palacio imperial. Sobre la puerta principal hay una escultura de Cristo. El senado, el emperador y la emperatriz preceden al carro. Los espectadores se asoman a las ventanas superiores e inciensan a la comitiva.

Peregrinaciones

No es un fenómeno exclusivamente cristiano, pues peregrinaciones hubo ya a los grandes santuarios de Grecia y de Roma. La peregrinación más antigua de la que se tiene noticia se data hacia el año 200 o poco después, cuando el obispo Alejandro de Capadocia marchó a Jerusalén para visitar los santos lugares. A comienzos del siglo IV, según el testimonio de Eusebio, iban cristianos a orar al Monte de los Olivos. Las construcciones de Jerusalén y de Palestina debidas a Constantino demuestran un evidente interés de los fieles por visitar los distintos escenarios que vieron nacer el cristianismo. Helena recorrió Palestina; al igual que Eutropia, madre de Fausta, esposa de Constantino. La descripción más antigua de las peregrinaciones a Palestina se debe a un viajero de Burdeos, en el año 333, y prueba que no sólo se visitaban los lugares citados en el Nuevo Testamento, sino también los lugares bíblicos del Antiguo Testamento. Menciona nueve lugares del Nuevo Testamento y veintidós del Antiguo.

Algunas damas de la alta sociedad romana se establecieron en Palestina, como la hispana Melania la Vieja, después del año 372, y Paola con su hija Eustoquio en el año 385. Paola fundó un hospicio para albergar peregrinos. La monja hispana Egeria visitó Palestina a finales del siglo IV y ha dejado un magnífico libro de viajes donde describe detalladamente la liturgia de Jerusalén. Llegó a visitar las casas de monjas de Mesopotamia. Los peregrinos leían textos relacionados con el lugar; cantaban salmos y recitaban oraciones. Celebraban el culto donde hubiera una iglesia, y participaban en las fiestas religiosas locales. De vuelta a sus países de origen, los peregrinos llevaban consigo reliquias, que en muchas ocasiones, sin duda, éstas eran falsas.

En el occidente romano el centro más importante de peregrinación fue Roma, donde se encontraban las tumbas de Pedro y de Pablo. Algunos eclesiásticos de primera fila, como Gregorio de Nisa y Jerónimo, fueron contrarios a las peregrinaciones.

Ayuno

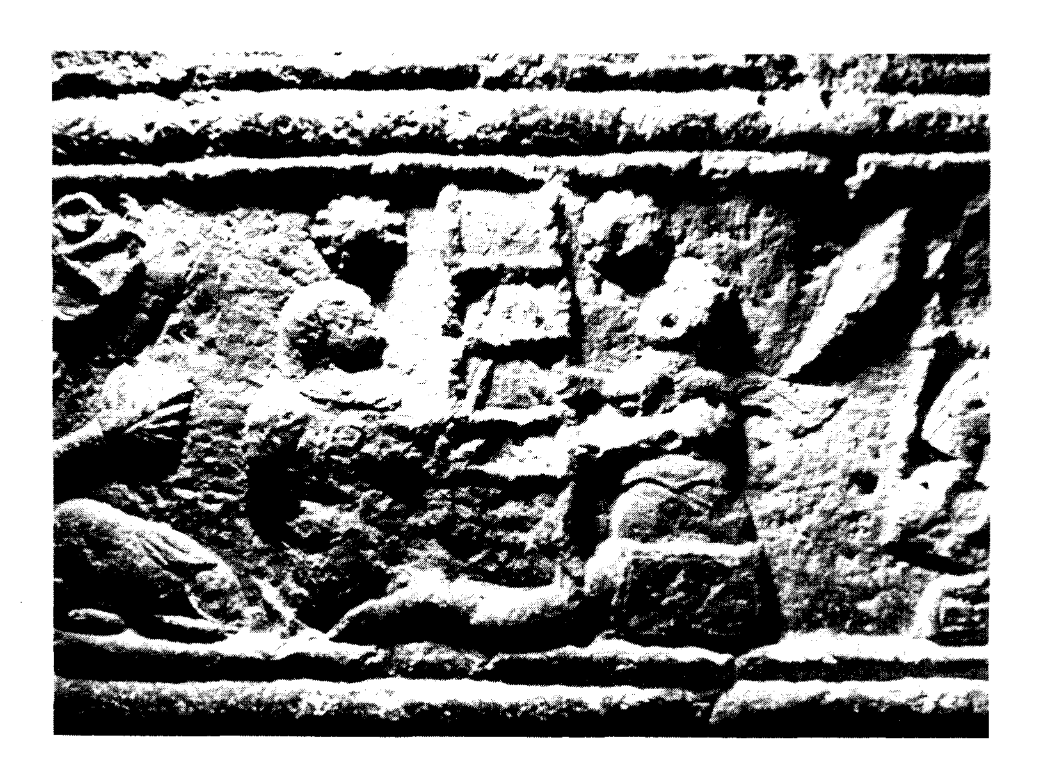
En la Iglesia, siguiendo la práctica judía, el ayuno desempeñó siempre un papel importante en la religiosidad, siguiendo el ejemplo de Cristo que ayunó cuarenta días y cuarenta noches en el desierto. La Didaché ordena ayunar dos días a la semana, y antes del bautismo tanto el bautizante como el candidato a recibir el bautismo. Tertuliano en su tratado *Sobre la penitencia* menciona el ayuno como medio de obtener el perdón de los pecados cometidos después del bautismo. El apologista africano en su etapa montanista redacta un tratado *Sobre el ayuno*, en el que defiende esta práctica para los miembros de la secta. La Iglesia oficial acusaba a los montanistas de aumentar excesivamente el número de días de ayuno, así como las prescripciones de no tomar alimentos o comidas hechas con jugos de frutas, de no beber vino, y de no bañarse en los días de ayuno. Tertuliano defiende la práctica del ayuno apoyado en textos sacados de las Sagradas Escrituras. En la *Tradición apostólica* se ordena ayunar a las viudas y a las vírgenes, y a los sacerdotes y a laicos según su voluntad. El obispo debía ayunar cuando lo hiciera el pueblo. Orígenes recomendaba el ayuno para doblegar las pasiones del cuerpo. En el siglo IV se ayunaba durante los cuarenta días que precedían a la Pascua.

La penitencia

El bautismo borraba todos los pecados cometidos. Hermas, Tertuliano y Cipriano abordaron el problema de la reconciliación de las culpas posteriores al bautismo. Piensa Hermas que una segunda reconciliación es posible, pero una sola vez. Tertuliano admite una segunda penitencia solamente y describe el proceso penitencial: duras mortificaciones, ayunos prolongados, oraciones y lamentaciones, vestidos pobres, prosternarse ante los presbíteros, apelar a la intercesión de la comunidad. Cipriano reconcilió a los apóstatas. Calixto perdonó todos los pecados de la carne sin distinción.

Ideas escatológicas

Se pueden rastrear algunas ideas escatológicas de los cristianos. Ya se ha indicado que el Apocalipsis de Pedro y el Apocalipsis de Pablo, describen minuciosamente los tormentos de los condenados en el infierno. Las Actas del martirio de Perpetua y de Felicidad, cuyo texto se da más arriba, publicadas por Tertuliano, es un claro ejemplo de literatura escatológica. Un sarcófago de La Bureba, en Hispania, fechado a mediados del siglo IV, representa precisamente la visión de Perpetua: el dragón es el demonio, que intenta impedir que el alma llegue al cielo; los instrumentos de hierro son las dificultades del viaje al Paraíso representado por el jardín; el pastor es Cristo, que recibe el alma. La figura de Cristo como buen pastor aparece ya representada en el baptisterio de la iglesia de Dura Europos; y también en las pinturas murales de las catacumbas de Roma, en la cripta de Lucila en el cementerio de Calixto y en el hipogeo de los Aurelios, donde el buen pastor aparece representado en cada una de las cuatro secciones de la bóveda. Figuras semejantes con la figura del pastor-Cristo



Fragmento de Sarcófago de Quintana Burela (Burgos) con la visión de Perpetua, Museo Arqueológico Provincial, Burgos.

guiando las ovejas se ve en el sarcófago de Livia Primitiva, procedente de Roma y hoy en el Museo del Louvre; en el sarcófago de Flavio Julio Catervio, de Tolentino; del museo de los Conservadores, etc.

En las pinturas de las catacumbas hay representaciones de la llegada al cielo, pero no se alude a la visión de Perpetua como Veneranda introducida en el Paraíso por santa Petronila. Precisamente en el hipogeo pagano de Livia, en Roma, la difunta llega a través de una puerta a un lugar paradisíaco, donde le espera un banquete celestial, como a Perpetua. En el hipogeo de los Aurelios hay una posible imagen de la Jerusalén celeste, con un patio porticado repleto de personas. El banquete celestial está representado en la catacumba de Pedro y Marcelino.

Una visión parecida sobre el viaje al Paraíso se lee en la *Vida de Antonio.* También el demonio intenta impedir el acceso al cielo de los difuntos.

En un disco de terracota, fechado en el siglo IV, se representa el Juicio Final. Cristo está sentado en un trono de juez, rodeado por los Apóstoles, que protegen a sus clientes, colocados en la parte inferior. El Juicio Final se representa como un tribunal romano del bajo Imperio. Una celosía separa a Cristo y a los apóstoles de la multitud que les aclama.

Capítulo XXI

Supersticiones cristianas. Angelología. Demonología

J. M. Blázquez

Parusía

La parusía es la segunda venida gloriosa de Cristo al término de la historia humana. Se encuentra ya en Mateo (24,3.27.37), en Pablo (1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; etcétera), en Santiago (5,7-8), en 2 Pedro (1,16; 3,4.12), y en 1 Juan (2,23). La primera comunidad cristiana esperó la llegada de Jesús como algo inminente. Después se dieron explicaciones a cerca del retraso de la parusía.

La Didaché, que es el documento más importante de la era inmediata postapostólica, y la más antigua fuente de legislación eclesiástica, escrita en la primera mitad del siglo II, termina describiendo los signos que acompañan la venida inminente de Cristo: el cielo se abrirá, se oirán los sonidos de las trompetas y llegará el momento de la resurrección de la carne.

Milenarismo

Estuvo muy extendida durante mucho tiempo, en la época cristiana primitiva, la creencia que el Reino de Cristo duraría un milenio. Fue aceptada por Papías de Hierápolis, obispo de Esmirna, amigo de Policarpo y que oyó a Juan; también fue aceptada por el autor de la epístola atribuida falsamente a Bernabé, colaborador de Pablo, del año 130 según A. Harnack; por Ireneo de Lyon en el libro 5 de su *Adversus haereses*; por Sexto Julio Africano en sus *Cronicas*, obra del año 221; por muchos cristianos, a los que, con el fin de tranquilizarlos, Hipólito dirige la *Crónica*, escrita entre los años 222-235; por Tertuliano en su *Apologeticum*; por Lactancio en sus *Instituciones Divinas*, donde afirma que el diablo será encadenado y encarcelado durante mil años, periodo en el que reina la justicia. Los justos será reunidos; después del juicio se situará en la tierra la ciudad santa, habitada por Dios; el sol brillará siete veces con más fuerza que ahora; la tierra producirá frutos espontánea y abundantemente; la miel chorreará de las montañas; los arroyos llevarán vino y los ríos llevarán leche. Antes de finalizar los mil años, el demonio quedará libre, y reunirá todas las naciones paganas contra la ciudad santa, que será sitiada; la cólera de Dios se abatirá sobre las naciones, que serán destruidas.

El cristianismo: género de la humanidad

Los escritores cristianos dividieron a la humanidad en tres clases: judíos y paganos, siendo el tercero el de los cristianos. Esta clasificación tiene un carácter religioso o, mejor, cultual. Se encuentra ya en el *Kerygma Petri*, donde se opone el cristianismo a las tradiciones antiguas de judíos y de paganos: «Los ritos de los griegos y de los judíos son viejos; vosotros, cristianos, adoráis a Dios de un modo nuevo, según una tercera manera.» Y en la Carta *A Diogneto*: «Los cristianos no reconocen los dioses de los griegos, no se plegan a la superstición judía.»

Los cristianos forman una categoría religiosa. En Arístides esta división tripartita tiene carácter social o nacional: «Está claro que los hombres se dividen en tres categorías: los adoradores de los dioses, los judíos y los cristianos». Tal división es sólo transitoria, pues dará lugar a una distribución bipartita: por un lado, están los judíos y los gentiles, y por otro, los cristianos.

Angelología

Los ángeles aparecen ya citados en los relatos del Antiguo Testamento. Son seres superiores a los hombres, colocados al servicio de Dios, del que son mensajeros. Podría pensarse que son simplemente representaciones simbólicas de Dios y de sus atributos. El Nuevo Testamento presenta a los ángeles como seres reales. Su concepción arranca de la apocalíptica judía. Justino es uno de los primeros autores cristianos que alude al culto de los ángeles, que cuidan de todos los seres humanos. A pesar de su naturaleza espiritual, les atribuye un cuerpo semejante al humano, idea que luego defendió Teognosto, director de la escuela de Alejandría entre los años 265 y 282.

En la Epistola apostolorum, obra apócrifa de gran valor, escrita entre los años 140 y 160, se dice que Gabriel es la personificación del *Logos*, teoría esta que no tuvo aceptación. En el Apocalipsis de Pablo, escrito probablemente en Egipto entre los años 240 y 260, un ángel conduce al apóstol al lugar de las almas justas, y al lago de Aquerusa, donde se levanta la ciudad de Cristo. El ángel muestra a Pablo la ciudad detenidamente y después le transporta al río de fuego, donde descubre los tormentos del infierno, recordando el Apocalipsis de Pedro. Entre los condenados se encuentran obispos, sacerdotes, diáconos y todo tipo de herejes. Menciona al ángel de la guarda, cuyo cometido es proteger a los hombres y presentar ante Dios todas sus obras, buenas o malas; idea que Orígenes hace extensiva a cada pueblo. De esta teoría del ángel de cada pueblo dedujo Hipólito que los ángeles gobernaban la Iglesia *(De antich.* 59). Este autor —y otros, como Novaciano— atribuyó una naturaleza angélica a Cristo. Los ángeles son seres psicopompos, pues conducen las almas de los muertos hasta el cielo. Esta obra influyó poderosamente en la Edad Media. Fue citada por Dante en la parte de la *Divina Comedia* dedicada al Infierno.

La misión de Miguel se recuerda en el ofertorio de la misa de *requiem* del misal romano. Orígenes, en su obra cumbre, *De principiis*, escrita entre los años 220-230 en Alejandría, afirma que en el combate entre el alma y el cuerpo intervienen los ángeles y los demonios, teoría que todavía mantiene el cristianismo actual.

Atanasio escribía que los ángeles no sólo adoran al Padre, sino también a Cristo.

DEMONOLOGÍA

Los demonios desempeñan un papel importante en el cristianismo primitivo. Ya la vida de Jesús fue, según los evangelios, una lucha continua con los demonios, personificaciones del mal. Reciben los nombres de Satanás y Belcebú. Jesús libera a los hombres del poder de los demonios. Los escritores cristianos describen minuciosamente las obras de los demonios.

Justino

Para este autor los demonios tapaban con una especie de velo las enseñanzas de Cristo, para perder a los hombres, y elabora una teoría importante: que los demonios imitaron las profecías del Antiguo Testamento en los ritos de los misterios paganos. A esta circunstancia atribuye las semejanzas entre el culto pagano y el cristianismo. Concretamente menciona, entre otros, el bautismo y la eucaristía, esta última repetida en los misterios de Mitra, según el apologista. Justino asigna un cuerpo a los ángeles. Su pecado consistió en mantener relaciones con mujeres. Su castigo es el fuego eterno. Pueden seducir a los hombres e impedir su conversión al Dios y al *Logos*. Las herejías son, también, obra de los demonios. Esta idea paso a Cipriano, quien, en su escrito *Sobre la unidad de la Iglesia*, atribuye a los demonios los cismas. Justino cita el caso de Marción, uno de los mayores teólogos del cristianismo primitivo, que vivió a mediados del siglo II, y que rechazó el Dios del Antiguo Testamento. Los demonios fueron los causantes de los sufrimientos que los judíos infligieron a Cristo. Los demonios impiden la propagación del cristianismo entre los paganos. Cristo tiene poder contra los demonios.

Taciano

El discípulo de Justino, Taciano, escribió un verdadero tratado de demonología en su *Discurso contra los griegos* (7-17). Comienza Taciano refiriéndose a la creación de los ángeles por Dios. Uno de ellos, más inteligente que los demás, fue proclamado Dios y convertido en demonio con sus seguidores. Aquí se ofrece una interpretación diferente del pecado sexual, en la caída de los ángeles convertidos en demonios. Éstos son seres libres, que intentan pervertir a los hombres; son lujuriosos y golosos. Los diablos son los que fijan el hado de todos los seres. Taciano defiende que los dioses son demonios hechos de materia y de espíritu; idea expresada también en las Actas del martirio de Felicidad y de sus siete hijos en tiempos de Marco Aurelio y Lucio Vero.

La mántica babilónica es invención de demonios extraviados. Los demonios engañan por medio de ignorancias y fantasías. Enseñan a pecar. Serán castigados eternamente. Taciano difiere de la teoría de su maestro en que los demonios no tienen carne, sino que poseen estructura primitiva, como de fuego o aire. Sólo los que tienen el espíritu, no admiten la penitencia, y dieron a los hombres leyes de muerte. Los demonios no son las almas de los muertos. Si pudieran, los demonios arruinarían toda

la creación. Las enfermedades proceden de los demonios. Éstas son, en síntesis, las teoría demonológicas de Taciano.

Se desconoce hasta qué punto la demonología de Taciano es original o remonta a su maestro, que escribió un *Discurso contra los griegos*, en el que disertaba sobre la naturaleza del diablo.

Tertuliano

Tertuliano también prestó especial interés al tema de los demonios, al igual que el Nuevo Testamento. Propone que las persecuciones de los cristianos son iniciativa de los demonios, tal como pensaba también Justino. Al diablo se debe, en opinión del apologista africano, la idea que el hacer un sacrificio es servir a la salud y felicidad del emperador.

En las Actas de los mártires, como los de Lyon, y de Perpetua y Felicidad, se presenta al diablo tentando a los mártires para impedir el martirio.

Otros autores

Otros autores cristianos importantes trataron el tema del diablo. Así, Orígenes en su *Exhortación al martirio* se refirió al culto a los diablos, que es el culto a los dioses, idea repetida en Novaciano. El autor alejandrino considera que para conquistar la virtud hay que luchar contra los diablos, que son embusteros por naturaleza.

La demonología en el siglo IV

En el siglo IV las predicaciones cristianas dieron una importancia grande a los demonios. Juan Crisóstomo, en su etapa antioquena, escribió tres homilía sobre el tema del diablo. En este siglo el mejor tratado sobre demonología se lee en la *Vida de Antonio* escrito por Atanasio. Esta obra tuvo una extraordinaria influencia en la Edad Media, y en los siglos posteriores.

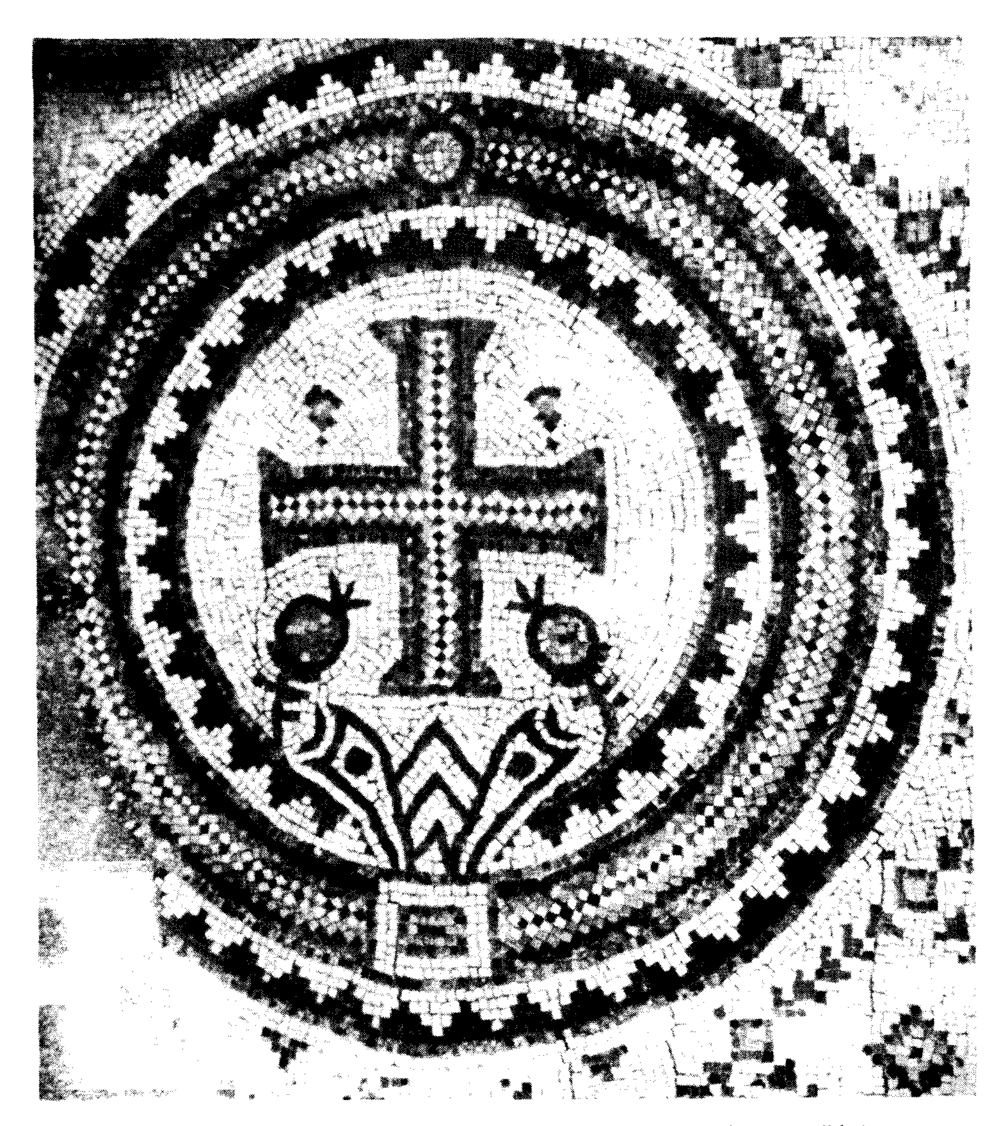
Los paganos, como afirma F. Cumont, también creían en los demonios, y les atribuían las mismas funciones que los cristianos.

Según MacMullen, a la masa de la población pagana le interesaba verse libres de pesadillas, angustias y obsesiones. El cristianismo, según este autor, ofrece una vida mejor organizada, más exorcistas y milagreros más eficaces.

El discurso de Antonio sobre la demonología trata fundamentalmente de los siguientes temas: necesidad de distinguir los espíritus, métodos de lucha contra los demonios y experiencias de Antonio. Antonio, desde el primer momento, fue tentado por el diablo. Nada más retirarse al desierto y haberse encerrado en un sepulcro (*VA* 8,2-4), Satanás se acercó a él una noche con una turba de demonios y le atormentaron tan ferozmente que Antonio cayó a tierra sin voz. Los que llevaban el pan al sepulcro en que vivía, al día siguiente, le encontraron como muerto, caído en tierra. Le cogieron y le llevaron a la iglesia, donde le velaron como a un difunto. A media noche se despertó Antonio, mientras todos dormían a su alrededor, salvo uno que le acompañó al sepulcro. En los escritores cristianos no se encuentra la creencia de que

los diablos den palizas a los cristianos. Los demonios, según Atanasio, podían causar grandes males físicos a los eremitas. Atanasio, sin embargo, no presta interés a las tentaciones de carácter espiritual.

El asceta había sido tentado antes con el deseo de fornicar *(VA* 9,4), tentación muy corriente entre los ascetas. A continuación, pasó Satanás a asustarlo con la aparición de bestias feroces, aspectos de las tentaciones demoníacas que no se ha registrado ni en los apócrifos judíos, ni en los escritores cristianos, salvo la aparición del diablo en forma de serpiente o dragón. Atanasio escribe *(VA* 9,4-11) sobre estas epifanías diabólicas:



Iglesia de Shavey Sion. Mosaico con cruz y granadas, símbolo de inmortalidad.

El diablo se transformó en formas malignas. Por la noche hizo tal ruido, que todo el lugar parecía temblar. Los diablos rompieron las cuatro paredes del sepulcro; se colaron a través de los muros, transformándose en bestias y en serpientes. El sepulcro se llenó de imágenes de leones, de osos, de leopardos, de serpientes, de toros, de áspides, de escorpiones y de lobos. Cada fiera se comportaba según su carácter. El león rugía e intentaba saltar a la espalda. El toro pretendía cornearlo, la serpiente no podía tocarlo. El lobo se detenía en su acometida. La serpiente se retorcía y silbaba contra él. Todas las fieras eran terribles en su ira y en su ruido [...] gemía a causa de los dolores del cuerpo, pero la mente permanecía despierta y riéndose de los demonios, decía: si tuvieran algún poder, sería suficiente que viniera uno solo, porque el Señor os ha hecho impotentes, intentáis asustarme con el número. Es señal de vuestra debilidad que os metamorfoseéis en bestias y en brutos.

En estas últimas frases expresa Antonio la creencia de que el demonio carecía de poder. Es interesante señalar que se trataba de fantasmagorías, como puntualiza Atanasio. Dios ayudaba al tentado, pero quería contemplar su lucha y victoria *(VA* 10). Este episodio de la vida de Antonio ha inspirado frecuentemente a los artistas de todos los tiempos: el Bosco, Breughel el Viejo, Callot, Veronés, Odilon Redon, Velázquez, Dalí, Teniers, Grünewald, etc.

Atanasio cuenta otros varios casos de lucha de su protagonista contra el demonio. Un día, los que iban a visitarle «oyeron dentro del sepulcro gritos, como de una multitud de personas que diesen grandes alaridos, y que decían: "Aléjate de nuestro lugar, ¿qué haces en el desierto? No puedes soportar nuestras acometidas".» Los visitantes oían todo este ruido, pero ignoraban lo que sucedía, y pensaban que se trataba de hombres.

Señala Atanasio dos puntos interesantes: la creencia de que los diablos habitaban en los desiertos (por eso eran tentados especialmente los anacoretas, pues se iban a vivir a la habitual morada de los demonios); y que la cruz era un remedio eficaz contra las tentaciones diabólicas. En opinión de Antonio, la fe en Cristo era también un muro contra los ataques del demonio.

La señal de la cruz era la protección que tenían los eremitas contra las acometidas de los demonios *(VA* 13,55; 9,10; 23,4; 75,1; 76,4; 78,4-5; 79,2-4; 80,4). No habiendo logrado seducir al corazón humano con el placer, le tienden nuevas insidias, y forman fantasmagorías, transformándose e imitando mujeres, fieras, serpientes, seres de cuerpo fabuloso y un batallón de soldados. Antonio puntualiza a sus monjes que se trata sólo de imágenes, sin realidad alguna, que se desvanecen si el tentado hace la señal de la cruz y tiene fe. Antonio insiste a continuación que los diablos son «atrevidos, muy imprudentes, pues habiendo sido vencidos de nuevo atacan con otros procedimientos, fingiendo profetizar el futuro. Se aparecen con un cuerpo altísimo, que llega al techo, y muy ancho, para engañar con estas imágenes, a las que no han seducido con malos pensamientos». En estas ideas insiste mucho Antonio en el largo tratado de demonología que se lee en la *Vida de Antonio,* puesto que Atanasio en boca del asceta egipcio, y que recoge las principales ideas que sobre los diablos tenían los monjes egipcios, que eran las mismas de los cristianos no cultos de la sociedad egipcia. Baste recordar otros cuantos párrafos e ideas. Los diablos aterrorizaban continuamente. Eran astutos y mentirosos. Decían palabras grandilocuentes. Se creían los dueños de todo el mundo. Sus apariciones eran fantasías. Asustaban y tentaban a los hombres. Aparecían bajo un aspecto terrible y pronto desaparecían. No podrán perjudicar a ningún fiel de Cristo; por tanto, no habrá que tenerles. Recitaban los salmos cantando, sin ser visibles, y citaban versos de las Escrituras.

Este último punto es interesante, pues el diablo, para engañar a los ascetas, se presentaba frecuentemente como una persona devota y observante de la ley de Cristo, e incluso como el mismo Cristo, como se apareció a Martín de Tours. Cuando el asceta se entregaba al sueño y al descanso se ponían a rezar para molestar el sueño del asceta. La astucia de los diablos era tan grande que incluso se transformaban en eremitas y hablaban como personas devotas y timoratas, para, bajo el aspecto de un asceta, intenta persuadirles a no comer y a desesperar por los pasados pecados cometidos. Todo esto lo hacían los demonios para producir una náusea de la vida ascética, para que se rechazara la vida solitaria y se encontraran impedidos de combatir a los demonios *(VA* 23-24).

Algunas veces se aparecían a los ascetas como ángeles *(VA* 35,1) por la noche, alababan su vida ascética y llamaban a los monjes bienaventurados. Antonio da a sus monjes una regla ascética para distinguir cuándo se trata de la acción del diablo o de la de Dios. Los demonios, aunque se presenten como ascetas y ángeles, producen en el alma temblor, agitación, pensamientos desordenados, tristeza, odio contra los ascetas, somnolencia, recuerdo de los familiares, temor de la muerte, deseo del mal, apartarse de la virtud y costumbres desordenadas. En cambio, el espíritu de Dios es ocasión de gozo en vez de temor, de alegría del alma, de confianza firme de salvación, pensamientos ordenados, y de otras cosas parecidas *(VA* 36). Estas ideas pasaron al ascetismo cristiano, como a Ignacio de Loyola.

Antonio se refiere a su experiencia con los demonios *(VA* 39,2-6):

> Muchas veces me han llamado bienaventurado. Yo los he maldecido en el nombre del Señor. Muchas veces me han profetizado la crecida del río y yo les he respondido: «A mí nada me importa.» Me han rodeado, como soldados armados, a veces con caballos. Han llenado la casa de fieras y de reptiles, y yo cantaba el salmo: «Unos se glorían de los carros, otros de los caballos, yo del nombre del Señor.» A veces se acercaban de noche con fantasías de luces y me decían: «Hemos venido a darte luz, Antonio.» Yo cerraba los ojos y rezaba. Enseguida su resplandor desaparecería. Después de cuatro meses, vinieron de nuevo cantando salmos y hablando de las Sagradas Escrituras, yo me hice el sordo y no les oía. Otras veces hicieron temblar la casa. Yo rogaba a Dios que mi mente no se alterara. De nuevo, llegaron batiendo palmas, silbando y bailando, yo me puse a rezar. Me eché a tierra y canté salmos. Enseguida los diablos comenzaban a llorar y a lamentarse, como si hubieran sido vencidos.

Es importante detenerse en un punto, en el que Antonio insiste, cual es que los demonios pueden predecir el futuro, en este caso la crecida del Nilo. La explicación que propone Antonio *(VA* 32,1-2) es ingeniosa: «Cuando ven que cae mucha lluvia de la que depende la abundancia de agua del Nilo, recorriendo el movimiento del agua hacia Egipto, anuncian la crecida.» Antonio añade en tono humorístico que esto lo hubieran profetizar los hombres, si corriesen tanto como los demonios. Agustín *(De div. daem.* 3-7) explica las profecías de los demonios acudiendo a la misma explicación. Antonio *(VA* 31,2) cree que los demonios tienen cuerpos más ligeros que los hombres, por eso pueden desplazarse con mayor rapidez. Antonio también atribuye las predicciones de los oráculos paganos a la acción del diablo, y añade que los oráculos en su tiempo habían decaído *(VA* 33,1). La fe en Cristo había terminado con los sortilegios, con los oráculos, con las fórmulas mágicas de los egipcios, y con las fantasmagorías de los magos *(VA* 79). En época de Atanasio los oráculos no funcionaban *(De inca.* 46). Plutarco ya se había quejado de ello *(De defect. orac.)* siglos antes.

En realidad, la causa fue un cambio de religiosidad. Antonio cuenta otros casos que le acaecieron a él mismo, en que el demonio se le mostró como un espíritu de Dios. Así, «una vez se le apareció un demonio muy alto, que se atrevió a decirle: "Yo soy la potencia de Dios. Te doy lo que quieras"» *(VA* 40,1-2). Antonio le pronunció el nombre de Cristo y desapareció con todos los demonios. Antonio cuenta a los ascetas muchos casos de apariciones de diablos, bien bajo formas aparentemente buenas, bien bajo otras demoníacas.

Es interesante señalar que se trata siempre, según el pensamiento de Antonio, de fantasías, no de apariciones reales. Ni el eremita era eremita, ni el pan era pan, sino sólo *phantasiam panis*. Alguna vez, se le presentó a Antonio Satanás como tal, como cuando tocó a la puerta de su celda. Salió Antonio, y se encontró a un hombre alto, y de gran tamaño, que le dijo que era Satanás y venía a quejarse, porque los cristianos y los eremitas le perseguían, habiéndose quedado sin lugar donde habitar, al estar lleno el desierto de eremitas. Satanás desapareció al oír el nombre de Cristo *(VA* 41, 2-6), no sin antes confesar su debilidad.

A pesar de haber vencido continuamente a los demonios, ni de viejo le dejaban en paz. Los demonios que le visitaban «oían muchos rumores y voces. De noche el monte parecía brillar. El viejo parecía combatir contra seres invisibles, y rezaba contra ellos» *(VA* 51,3). Lo que confirma la afirmación de Antonio de que toda la vida del asceta era una continua lucha sin cuartel contra el demonio. Lo más frecuente eran las visiones del diablo bajo figuras de bestias. Las que se aparecían «eran todas las que habitaban en el desierto, que venían a morderlo» *(VA* 52,2-3). Alguna visión de Antonio revela creencias populares sobre el demonio y sobre el tránsito de las almas a la otra vida. Una vez, se aparecieron a Antonio un hombre feo y terrible, que llegaba hasta las nubes, y unos seres alados, que ascendían a lo alto. El hombre, abriendo las manos, atrapaba a algunos; los que no podía coger, subían tan tranquilos a lo alto. El hombre chirriaba, entonces, los dientes contra ellos, y se alegraba con la caída de los otros. Se trataba del tránsito de las almas a la otra vida. El hombre alto era el diablo. Las almas buenas se le escapaban. Sólo pescaba a los pecadores *(VA* 66,3-5). Las representaciones del alma como figura alada, como observa atinadamente G. J. M. Bartelink en su comentario a la *Vida de Antonio*, son bien conocidas. Este motivo aparece ya en Platón y en la literatura pagana y cristiana. En las figuras cristianas, como paloma que vuela hacia el cielo. Sin embargo, la escena que describe Atanasio, el gigante intentando atrapar a las almas, debe ser de origen egipcio *(VA* 65,2-5).

Ya en Orígenes se encuentra la creencia de que en el paso a la otra vida el alma se encuentra dos grupos de espíritus: los ángeles, que ayudan a pasar, y los demonios, que se lo impiden. La misma creencia se encuentra en la *Historia Lausíaca*. Antonio aceptó la creencia cristiana de que los dioses eran los demonios *(VA* 78,4).

Conviene recordar algunos otros aspectos de la demonología de Antonio, como es su creencia de que los demonios habitaban en el aire *(VA* 21,14). Como comenta en este pasaje G. J. M. Bartelink, apoyado en un estudio de J. Daniélou, la creencia de que el aire es la morada de los diablos es desconocida en el Antiguo Testamento. No se encuentra en los libros apocalípticos, sino en el judaísmo rabínico.

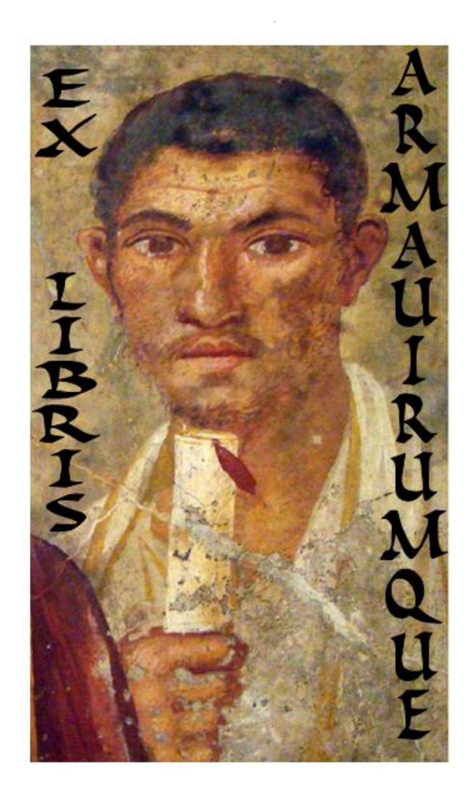
Esta creencia se halla en Platón y en el helenismo. Se difunde con Plutarco y con Porfirio por influjo iranio. Según esta última creencia, los demonios se alimentan del humo de los sacrificios, y causan guerras y carestías sobre la tierra. La doctrina de que los diablos habitan en el aire se encuentra en autores cristianos, como Pablo (Ef 3,2; 6,12), Taciano *(Ad graecos* 15,8), Atenágoras *(Suppl.* 25), Orígenes, Eusebio, Atanasio y Evagrio.

Antonio describe a los demonios como horrendos de apariencia *(VA* 21,2) y de aspecto terrible *(VA* 6,5.26), término este último ya documentado en la literatura pagana. En la literatura cristiana están los diablos asociados con las tinieblas (Ef 6,12), en diferentes autores cristianos y en la *Vida de Antonio.*

Sobre el origen de los demonios, Antonio admite la doctrina apocalíptica cristiana de que al principio no fueron creados malos *(VA* 22,1).

El demonio tuvo un papel fundamental, tanto entre cristianos y judíos (Filón de Alejandría), como entre paganos (Apuleyo, Plutarco, Luciano, Apolonio de Tiana). F. Cumont señala que Lactancio se refiere a Satanás en los mismos términos que un mazdeo podría hacerlo de Ahrimán; que Porfirio alude a los demonios en idénticos términos que Arnobio, que el pseudo Jámblico y que algunos neoplatónicos, admitiendo teorías de los caldeos, que deben arrancar de Ostanes, mencionado por autores cristianos como Minucio Félix y Cipriano.

Las ideas sobre el demonio se generaron entre cristianos y paganos coincidiendo con la expansión del monoteísmo, que alcanzó, dentro del paganismo, su momento culmen en época de Aureliano, con su devoción extrema al Sol Invicto. La superstición cobró nuevo ímpetu, e igualmente los espíritus poblaron el universo.



Capítulo XXII

Aspectos sociales del cristianismo de los primeros siglos

J. M. Blázquez

El cristianismo ante los espectáculos de teatro, anfiteatro y circo

El cristianismo fue contrario a todo tipo de espectáculos de masas, teatro, anfiteatro y circo, porque eran rituales en honor de la tríada capitolina, Júpiter, Juno y Minerva, y de otros dioses, como indica la ley fundacional de la colonia Urso (Osuna, Sevilla), del año 44 a.C. Los dumviros y los ediles tenían obligación de celebrarlos al comienzo de su mandato. Los juegos circenses en Roma estaban precedidos de una procesión religiosa, que partía del Capitolio, atravesaba el Foro exhibiendo numerosas imágenes de dioses, seguía la marcha bordeando las tiendas del barrio etrusco, cruzaba el Velabro y el Foro Boario, entrando al circo por la puerta central, y, una vez, allí, recorría la arena. Las imágenes de los dioses eran transportadas en tronos y angarillas al son de las flautas de los *tibicines*, y sus atributos eran llevados en carros lujosos tirados por caballos, mulos o elefantes, acompañados por un numeroso cortejo de sacerdotes y otros subalternos de los colegios sacerdotales principales. El ceremonial religioso estaba minuciosamente preparado. El público recibe la procesión en pie

Eran numerosos los días que se celebraban espectáculos. En el calendario de Filócalo se mencionan 176 días consagrados a los juegos, de los que 10 correspondían a combates de gladiadores, 64 al circo y 102 al teatro.

Los locales dedicados a acoger a los espectadores estaban decorados con imágenes o alusiones a dioses. Así, imágenes de Venus y de Diana decoraban el teatro de Itálica; de Ceres, de Proserpina y de Plutón el teatro de Mérida. Imágenes divinas o templetes se situaban sobre la *spina* del circo. En el mosaico de Gafsa, que representa el circo Máximo de Roma, se identifica el *aedes Solis*, del que habla Tertuliano; una *aedicula* a Venus se representa en un relieve de carreras de carros en Foligno, de época de los Antoninos; y en el mosaico de Piazza Armerina, en una escena circense, la imagen de la Victoria.

El apologista Taciano arremete violentamente en su *Discurso contra los griegos* (22-24) contra los espectáculos. En su opinión, están consagrados a los demonios, o sea, a los dioses. Las representaciones del teatro atentan contra la moral cristiana; de nada sirven las representaciones míticas. Ataca los combates de gladiadores, donde gentes pobres se venden al mejor postor y hombres preeminentes reúnen bandas de bandidos o asesinos. Taciano califica globalmente los juegos como una carnicería humana.

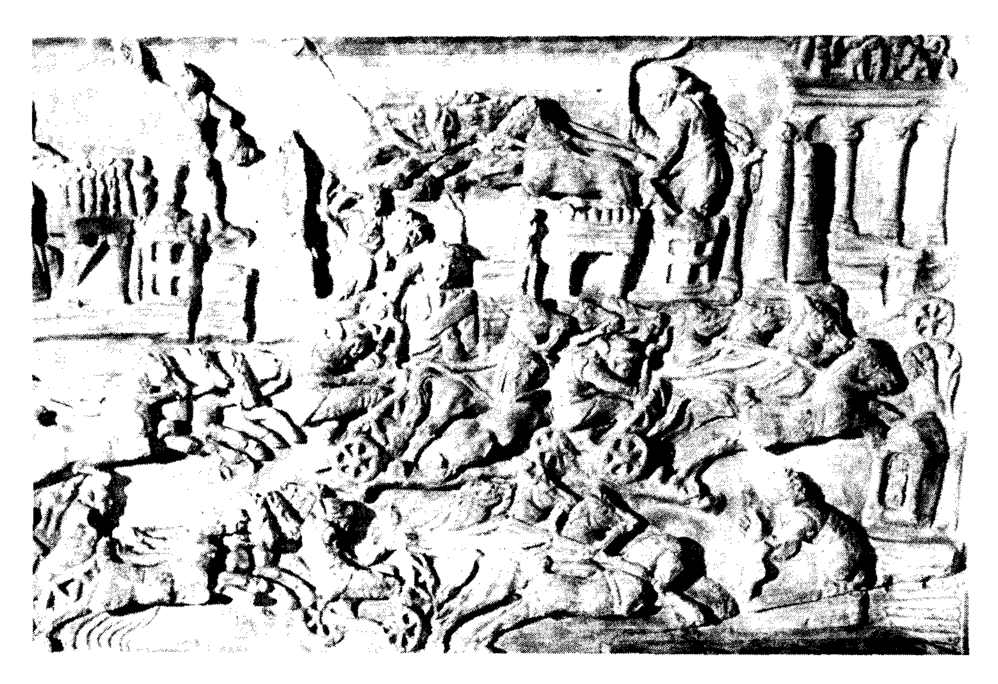
Atenágoras, de igual modo, califica los espectáculos gladiatorios de asesinato. No-

vaciano dedicó una obra a condenar la asistencia a los espectáculos y, basando sus opiniones en citas bíblicas, está abiertamente en contra de quienes justifican su presencia en ellos. Señala el carácter idolátrico de los espectáculos, insiste en su brutalidad y sus vicios. Depende en gran parte de la obra homónima de Tertuliano, publicada posiblemente a finales del siglo II. En ella, el apologista africano condena sin miramiento todo tipo de espectáculos públicos. Comienza su tratado haciendo una historia de los espectáculos, su origen, su historia y sus nombres, sus ceremonias y lugares de celebración, siguiendo las obras de Varrón y de Suetonio. Para Novaciano los juegos son una clara forma de idolatría. En la segunda parte del tratado indica su inmoralidad, pues sólo sirven para excitar las pasiones. Esta obra está dedicada a los catecúmenos.

En el siglo IV, Juan Crisóstomo atacó frecuentemente el tipo de espectáculo que se daba en los teatros. En el año 399, estando en Constantinopla, predicó un sermón contra los juegos circenses y el teatro, motivado por el hecho que gran parte del pueblo había dejado la iglesia para ir al circo. Incluso el día de Viernes Santo se celebraban carreras, y el Sábado Santo había representaciones teatrales, actos a los que califica de asambleas de Satanás.

Relajamiento de las costumbres cristianas

Ya en fecha tan temprana como el siglo II, un autor anónimo se queja, en una homilía, de que los hombres no se hacen cristianos por el mal ejemplo que dan los que ya pertenecen a las comunidades cristianas. Otras fuentes cristianas se refieren a un relajamiento de la práctica cristiana durante el siglo III, coincidiendo con la grave crisis política de dicho siglo y con un recrudecimiento de las persecuciones.



Carrera de circo. Detalle. Relieve. Foligno, Museo Arqueológico.

El movimiento montanista se explica por una vuelta al cristianismo primitivo ante el relajamiento grande de las costumbres. Tertuliano, en su tratado *Sobre el velo de las vírgenes*, anterior a su etapa montanista, lanza duros ataques al clero.

Cipriano proporciona datos concretos sobre el relajamiento de las costumbres cristianas, costumbres disolutas que se consideran un castigo enviado por Dios, en su tratado *Sobre los apóstatas* (6):

> Cada uno buscaba engrosar su hacienda y, olvidándose de la pobreza que practicaban los fieles en el tiempo de los apóstoles y que siempre debieran seguir, no tenían otra ansiedad que la de acumular bienes con una codicia abrasadora e insaciable. No se veía en los sacerdotes el celo por la religión ni una fe íntegra en los ministros del santuario; no había obras de misericordia ni disciplina en las costumbres. En los hombres todo era el arreglo de la barba; en las mujeres, los afeites y teñido, los ojos se desfiguraban de su natural puesto por Dios, los cabellos se teñían con artificiosos colores. Para engañar a los hombres sencillos no faltaban astutos fraudes, y traiciones insidiosas para desorientar a los hermanos. Se unían en matrimonio con los infieles, se prostituían con los gentiles los miembros de Cristo. No sólo se juraba temerariamente, sino que se llegaba al perjurio, se despreciaba con soberbia altanería a los prelados, se maldecían recíprocamente con venenosas lenguas, se destrozaban con obstinado odio unos a otros. Muchos obispos, que deben ser un estímulo y ejemplo para los demás, despreciando su sagrado ministerio, se empleaban en el manejo de bienes mundanos, y abandonando su cátedra y su ciudad recorrían por las provincias extranjeras los mercados a la caza de negocios lucrativos buscando amontonar dinero en abundancia, mientras pasaban necesidad los hermanos en la Iglesia; se apoderaban con ardides y fraudes de heredades ajenas, cargaban el interés con desmesurada usura.

Cipriano acusa a los cristianos de codicia de los bienes terrenales. Ataca al clero por el abandono de la religión, de la disciplina eclesiástica y de las obras de misericordia, e igualmente a los obispos, que abandonan sus cátedras; buscan negocios en los mercados y se apoderan de los bienes ajenos. De todo ello serían acusados muchos obispos en el siglo IV, si bien estas prácticas eran ya antiguas. Alude también Cipriano a los matrimonios frecuentes con paganos. Ya Tertuliano, en su tratado *A su mujer*, le insta a que, si muere y se vuelve a casar, lo haga con un cristiano, pues los matrimonios mixtos son condenados por Pablo (1 Cor 7,12-14) y considerados peligrosos para la fe y para la moral. Estos matrimonios entrañaban el peligro de participar en rituales paganos. Tertuliano emite un juicio muy duro sobre estos matrimonios, a los que califica de demoníacos y condenados por Cristo. Los matrimonios mixtos se explican por la debilidad de la fe y por el deseo de riqueza y de placeres terrenales.

Dentro de esta tendencia cristiana contraria a los matrimonios mixtos se explica fácilmente que el obispo de Roma, Calixto, permitiera el concubinato a las damas de la alta sociedad romana.

El concilio de Antioquía, del año 268, celebrado contra Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, proporciona igualmente datos concretos sobre la vida libre de este obispo, que fue condenado por desviaciones doctrinales y por su conducta inmoral. Parece ser que Pablo desempeñó el alto cargo de *procurator ducenarius*. Piensa T. Teja que Pablo había asimilado el episcopado a las instituciones civiles, y se aprovechaba esta situación para condenar sus desviaciones doctrinales. El concilio le acusa de haberse enriquecido ilegalmente o de ser muy rico, de sacrilegios y de esquilmar a sus hermanos. Le describen llevando una vida de fasto y de orgullo impropia de un obis-



Retrato del obispo de Roma, Calixto. Biblioteca Nacional, Cabinet des Médailles, París.

po, insultando a los que le seguían. Preparó mujeres para hacer la salmodia el día de la Pascua. Alude también la carta, conservada por Eusebio, a las mujeres que vivían con los clérigos, mal antiguo ya citado en la primera mitad del siglo III en la carta que Clemente dirigía a las vírgenes.

El relajamiento de las costumbres cristianas se acentuó unos años antes de la Gran Persecución de la tetrarquía, pues las cuatro décadas de paz de la Iglesia hicieron que ésta aumentara considerablemente sus riquezas, lo que llevó parejo un aumento de la corrupción. A este factor se sumó una extrema debilidad económica en todo el Imperio que provocó subida generalizada de precios. Para controlar esta situación de inestabilidad se promulgó el *Edictum de pretiis rerum venalium*. Escribe Eusebio:

> La demasiada libertad nos llevó a la tibieza y negligencia, y ya sólo faltaba que nos hiciéramos la guerra a nosotros mismos con las armas en la mano, y bien pudieron llamarse lanzas las palabras que sus dirigentes, los obispos, lanzaban contra los obispos [...] Los que parecían pastores entre nosotros, rechazada la regla de la piedad, se encendían en sus rivalidades, sin que se viera otro crecimiento sino el de sus

contiendas, sus amenazas, sus celos y el mutuo odio y aborrecimiento, reivindicando sus honores con el furor con que se asalta una tiranía.

Es evidente que había luchas continuas entre los obispos por conseguir muchos honores y mucho poder.

El concilio de Elvira, de comienzos del siglo IV, en su canon 19, limita a los obispos, presbíteros y diáconos la capacidad de comercial dentro de la provincia.

Con las medidas dictadas por Constantino y sus sucesores en favor de la Iglesia, la situación no mejoró, como lo indican los testimonios de Sulpicio Severo, Basilio y Juan Crisóstomo.

Jerónimo dio un juicio muy negativo sobre los presbíteros y diáconos, quienes aspiran a estas órdenes para tratar más libremente con mujeres. El clero de Constantinopla estaba corrompido y se oponía a las reformas de la cristiandad.

La Iglesia antigua ante el divorcio

El pensamiento de Jesús sobre el particular queda bien expresado en el Evangelio de Mateo (19,3-12):

> Se le acercaron unos fariseos y le preguntaron para ponerlo a prueba: «¿Le está permitido al hombre separarse de su mujer por cualquier motivo?» Él respondió: «No habéis leído que el creador, desde el principio, los hizo macho y hembra, y que dijo: Por esto el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne? De tal manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios ha unido no lo separe el hombre». Le replicaron: «Entonces, ¿por qué Moisés ordenó darle el acta de divorcio cuando se separa de ella?» Les dijo: «Moisés os permitió separaros de vuestras mujeres por la dureza de vuestro corazón, pero al principio no era así. Por tanto, os digo que el que se separe de su mujer, excepto en el caso de concubinato, y se case con otra, comete adulterio».

El párrafo equivalente de Marcos (10,1-12) no menciona el divorcio de la esposa, causa del adulterio.

La legislación romana

La legislación romana sobre el particular está contenida en la *Lex Iulia de adulteriis et puditicia*, promulgada por Augusto en el año 18 a.C. con la finalidad de sanear las costumbres muy liberales. Sólo se consideraba adulterio la unión de un hombre o una mujer casada con otra mujer u otro hombre casado. La unión de hombre casado con una soltera no se consideraba adulterio. También son consideradas adúlteras aquellas personas que cooperan en que una unión ilícita se lleve a efecto. La mujer adúltera era desterrada a una isla, al igual que su compañero, que, además, sufría la confiscación de la mitad de sus bienes. La adúltera debía entregar a su esposo la mitad de su dote y un tercio de sus bienes. La única salida que le quedaba era el concubinato. No podía llevar la estola de las matronas, sino la toga de las cortesanas.

La legislación de Augusto también intentó frenar los divorcios. El divorcio romano se hacía o de común acuerdo o por iniciativa de uno de los esposos. Este proce-

dimiento se regulaba por la ley citada anteriormente, o bien por la *Lex Iulia et Papia Poppaea*. El segundo caso necesitaba el testimonio de siete testigos de condición libre.

La diferencia entre el matrimonio romano y el cristiano consistía en que el primero era un contrato social y el segundo era producto de la voluntad de Dios, y, por lo tanto, en principio, era indisoluble.

Algún escritor eclesiástico, como Gregorio Nacianceno en su *Discurso 37, sobre Mateo*, señalaba que la ley cristiana iba contra las leyes romanas.

Durante muchos siglos no se celebraron matrimonios eclesiásticos. La Iglesia antigua no consideró el matrimonio como un sacramento, categoría esta que restringía al bautismo y a la eucaristía.

La legislación matrimonial en el Antiguo Testamento

En el Génesis 1,27, se afirma que Dios creó al hombre a su imagen, varón y hembra; en Génesis 3,24, que por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se irá con su amiga y serán una sola carne. En el Deuteronomio (24,1-4) se menciona la posibilidad de conceder el divorcio cuando se detecta una tara, dando a la mujer la posibilidad de un nuevo matrimonio. La ley judía no admitía el divorcio por iniciativa de la mujer (lo que sí era posible en el derecho romano). El caso de Salomé puede ser considerado excepcional, pues, según noticia de Josefo en sus *Antigüedades judías*, envió, en contra de las leyes judías, un libelo de repudio contra su esposo Costobaro.

Escritores del siglo ii

Hermas, que vivió a mediados del siglo ii, y que gozó de gran prestigio en la Iglesia primitiva, asienta el criterio (Pastor 4,5-11) de que si el marido conoce el adulterio de su esposa, y si la mujer persiste en el adulterio y el varón continúa viviendo con ella, se hace culpable del mismo pecado y participa, como cómplice, de su adulterio. Si la mujer persiste en su pasión, debe despedirla, y el marido queda libre de toda sospecha y culpa. Si después de repudiarla, se casa con otra, él también comete adulterio, pues se lo prohíbe el cumplimiento de la penitencia. Si la mujer se arrepiente y vuelve al esposo, si éste no la recibe comete pecado, pues es necesario recibir a la pecadora. Las mismas normas son válidas en el caso del hombre adúltero.

Hermas admite el matrimonio después de la muerte de uno de los cónyuges. En el pensamiento de Hermas, la ruptura del matrimonio no lleva consigo necesariamente el permiso de volverse a casar. Para este autor, la situación del hombre y de la mujer son iguales ante el adulterio, el divorcio y la prohibición de matrimonio posterior. Se trata de la práctica eclesiástica de su tiempo.

El apologista Justino, en su *Apología segunda* (1-7) alaba a una esposa que se divorció de su esposo, pues éste llevaba una vida disoluta que no intentó corregir. Justino rechaza, tras el divorcio, la posibilidad de un nuevo matrimonio.

Atenágoras, hacia el año 177, en su *Legatio pro christianis* (33) dirigida al emperador Marco Aurelio y a su hijo Cómmodo, prohíbe claramente el matrimonio después del

divorcio del varón que repudia a su esposa. Igualmente prohíbe las nupcias al varón después de la muerte de la esposa.

Teófilo de Antioquía escribió tres libros apologéticos, cristianos, a su amigo pagano Autólicos. En uno de ellos (3,13) se lee: «El que se casa con una esposa repudiada por su marido, comete adulterio. El que repudia a su esposa, salvo en el caso de adulterio, comete él mismo adulterio.» Teófilo parece admitir el matrimonio en caso de adulterio de la esposa; y se pronuncia a favor del matrimonio tras el divorcio motivado por el adulterio de cualquiera de los cónyuges.

Taciano, autor del *Discurso a los griegos*, y fundador de la secta de los encratistas, rechazaba el matrimonio. Compuso en griego o en siriaco una *Concordia de los evangelios (Diatessaron)*, donde afirma (25,28-41) que el adulterio de la mujer libera de toda responsabilidad al hombre que la repudia y se vuelve a casar. La esposa no puede repudiar al esposo ni volverse a casar.

Teófilo, Taciano y Tertuliano son, quizá, los tres primeros escritores cristianos que admiten el matrimonio después del divorcio.

Escritores de Alejandría

Clemente escribe en sus *Stromata* 2.23.145.3 ss.:

> El que recibe una mujer repudiada comete adulterio, afirma la Escritura. Si uno repudia a su mujer, comete adulterio a su vez. La fuerza a cometer adulterio. No sólo el que la repudie comete la falta, sino también el que la recibe, pues da a la mujer ocasión de pecar. Si no la recibe, volvería ella a su esposo. Sólo la fornicación es causa de repudio, pero ello no permite la segundas nupcias, pues todo matrimonio, viviendo el otro cónyuge, es un adulterio.

Clemente no autoriza la segundas nupcias al esposo que repudia a la esposa adúltera *(Strom.* 3,6.50.1-4). No condena el matrimonio después de la viudedad *(Strom.* 3,1.4.3; 3,12.82.4-5).

Orígenes, discípulo del anterior en la cátedra de Alejandría, trató el tema del divorcio y de las segundas nupcias varias veces. En su comentario a la Primera carta a los Corintios *(Fragm. in Co.* 35), datable al comienzo de su magisterio en Cesarea, admite la separación sólo por la fornicación. Prohíbe el volverse a casar tanto al hombre como a la mujer. En este caso, al igual que Hermas y Justino, considera el divorcio de la mujer no como un acto voluntario, sino como una obligación. En la homilía 16 defiende la indisolubilidad del matrimonio, como algo ordenado por Dios, permitida por Moisés a causa de la dureza del corazón de los judíos. Orígenes no afirma nunca que el esposo de una mujer adúltera pueda volver a casarse. El divorcio de una culpable es una obligación *(In Mt.* 19,3-11; 14,16). Más tarde Orígenes se opone, al igual que su maestro Clemente, a diferentes sectas como los marcionitas, los encratistas, etcétera, que se oponían al matrimonio a causa de la supuesta impureza de la unión sexual. Todavía en el siglo IV, esta última postura fue defendida por Eustasio de Sebaste y condenado por el concilio de Gangres. El capítulo 17 de este comentario, que se refiere a que la sinagoga ha abandonado a Cristo, su esposo, después de fornicar con el diablo, y ha sido repudiada y sustituida por la Iglesia, ha sido interpretado por varios autores modernos del Renacimiento. Erasmo, como Orígenes, admite im-

plícitamente el matrimonio del esposo inocente, abandonado por su esposa, interpretación que no acepta H. Crouzel. El capítulo 14,23 informa que algunos obispos permiten a una mujer un segundo matrimonio en vida de su primer marido. Esta noticia es de gran importancia, pues demuestra que la práctica de algunos jefes de la Iglesia no era la defendida por Orígenes y otros escritores cristianos ya citados. Orígenes rechaza esta práctica eclesiástica basado en las Sagradas Escrituras, aunque admite algunas circunstancias atenuantes de los obispos para evitar mayores males. Este párrafo ha sido interpretado por algún otro autor en el sentido que Orígenes rechaza, en contra de las Sagradas Escrituras, el nuevo matrimonio de una esposa, pero que no se opondría al del esposo de una mujer adúltera. En realidad, Orígenes se plantea el problema en otros términos, es decir, cuando además del adulterio existen otros agravantes para llevar a efecto el divorcio, y entre tales circunstancias señala el envenenamiento, el infanticidio, el asesinato, la dilapidación de la fortuna del esposo o la responsabilidad del varón de permitir a su esposa lleva una vida disoluta. Considera Orígenes que tales pecados son peores que el adulterio. Orígenes prohíbe todo matrimonio de una mujer en vida del primer marido, ya se trate de una esposa repudiada por éste alegando adulterio o bien se trate de una mujer separada de su esposo adúltero. Orígenes admite que el adulterio es causa de disolución del matrimonio, lo que se ha interpretado, no en el sentido de los canonistas modernos, de la obligación de divorciarse de la esposa adúltera. En las obras conservadas de Orígenes no se aborda el tema del nuevo matrimonio de un hombre inocente. El silencio es muy expresivo, y no se puede descartar totalmente la hipótesis de que Orígenes lo admitiera, como hace H. Crouzel.

Orígenes, *(Fragm. in 1 Co.* 35), al igual que Clemente de Alejandría, siguiendo las recomendaciones de Pablo (1 Co 7,38-40), admiten las segundas nupcias, contra marcionitas y montanistas, pero no la recomienda ante la imposibilidad de guardar la castidad.

Escritores africanos

Tertuliano fue la gran figura intelectual del cristianismo africano, excepción hecha de los escritores de Egipto, anterior a Agustín. En su *2 Ad uxorem*, parece deducirse claramente que el escritor cristiano permite a la mujer divorciada casarse nuevamente. Tertuliano no prohíbe explícitamente el matrimonio después del divorcio. Tertuliano, en su etapa montanista, se vuelve más riguroso en este punto. Un texto de su *Adv. Marcionem* (4,34) parece permitirlo claramente, y así ha sido interpretado por diversos comentaristas. En cambio, en *Adv. Marcionem* (5,7.6-7) y en *De puditicia* su postura es más dura.

Lactancio

Este escritor, en sus *Instituciones Divinas* (6,23), según algunos investigadores modernos, permite el matrimonio del varón que ha repudiado a su esposa a causa del adulterio. En el epítome *Div. Inst.* 61, como otros muchos autores cristianos afirma que la infidelidad rompe el pacto matrimonial, como cree también Tertuliano; de lo que se deduce que no había impedimentos para un segundo matrimonio.

Concilios del siglo iv

Elvira

Este concilio se celebró a comienzos del siglo iv, y de él se conservan las Actas. Varios cánones (8-11; 54; 65; 70) tratan el tema del divorcio, y del segundo matrimonio. Se ha señalado su carácter marcadamente misógino, pues condena todo segundo matrimonio de la esposa después de la separación, incluso en el provocado por el adulterio del esposo, y confirma la obligación ya conocida de separarse el esposo de su mujer. El adulterio del varón se menciona en el canon 9, pero va dirigido contra la esposa. De este hecho se ha deducido que está permitido al esposo de una mujer adúltera volverse a casar. Otros autores interpretan estos cánones de distinto modo.

Arlés

Este concilio tuvo lugar en el año 314. Al contrario que el de Elvira, legisla sobre el varón. Aconseja a las esposas de maridos adúlteros que, en la medida de lo posible, no se casen nuevamente, pero no lo prohíbe. Este concilio es de un criterio más abierto que el de Elvira. Los obispos reunidos en Arlés no lanzan ninguna excomunión. Los concilios hispanos son más rigoristas.

Neocesarea

Este concilio se celebró en la moderna ciudad de Niksar en Turquía, entre los años 314 y 325. En el canon 8 prohíbe al laico de esposa adúltera entrar en el ministerio, y si lo comete después de haber entrado, debe repudiarla. Esta prohibición más rígida se legisla ya en el canon 65 de Elvira, donde se indica que el clérigo que no repudia a su esposa adúltera no podrá tomar la comunión, ni siquiera en el lecho de muerte.

Legislación civil sobre el divorcio en el siglo iv

Constantino, en una constitución que recoge en el *Codex Theodosianus* (3,16.1), legisla que las mujeres no repudien a su esposo por cualquier motivo, por ser bebedor, jugador o mujeriego, y que los maridos no repudien a sus esposos a la primera ocasión. La mujer sólo puede repudiar a su esposo por los siguientes crímenes: homicidio, envenenamiento, violación de sepulcros. Si tiene pruebas, recibirá toda su dote. Si la repudia por causa de otro crimen distinto de los mencionados, deberá, por su audacia, ser deportada a una isla. El marido sólo puede repudiar a su mujer por uno de los siguientes crímenes: adulterio, y envenenamiento. Si uno repudia a su esposa, inocente de estos crímenes, les debe restituir toda la dote, y no puede volver a casarse. Si lo hace, la primera esposa tiene derecho de invadir su casa y apoderarse de toda la dote de su rival.

Basilio de Ancyra, médico, fue obispo de Ancyra, la actual Ankara, a partir del año 336 y escribió un tratado sobre la virginidad, donde defiende que la razón del divorcio es el adulterio. El deber del marido, en este caso, es reprender a la esposa por su falta. La mujer es considerada como un miembro del cuerpo del esposo, por lo que, en cualquier circunstancia, el marido no puede casarse de nuevo.

Basilio, obispo de Cesarea, es una de las figuras eclesiásticas de la Iglesia oriental del siglo IV, dirigió al obispo de Iconium varias cartas (188; 199; 217) escritas entre los años 314 y 315, en la que responde a algunas preguntas sobre el segundo matrimonio después de la separación, que se han considerado como la obra canonista del obispo de Cesarea. Su interpretación ha dado lugar a opiniones diferentes. Los canonistas bizantinos y algunos autores modernos ven una permisión del matrimonio después del divorcio en el canon 9. Aquí duda Basilio que se le pueda calificar de adulterio a la mujer que vive con un varón que ha sido abandonado por su esposa. La acusación se refiere a la mujer que ha abandonado al esposo, sea cual sea la razón aducida. La que deja a su esposo es adúltera, si se va con otro hombre, el hombre abandonado es excusable, y la que vive con él no es condenable. Basilio acepta la cohabitación y admite que se acerquen a la comunión. Los canonistas bizantinos interpretaron el pensamiento de Basilio y de Crisóstomo como favorable al divorcio y a las segundas nupcias.

Asterio de Amasia fue obispo de esta ciudad del Ponto a partir de los años 380 y 390. Escribió un gran elogio contra el divorcio y a favor de la mujer. En él defiende que el matrimonio se rompe por el adulterio y por la muerte de uno de los cónyuges. No afirma expresamente que esté permitido el matrimonio en el primer caso, pero es posible que en estos casos se presuponga la posibilidad.

Juan Crisóstomo (344/354-407) fue el mejor orador de la antigüedad de oriente. Es el único predicador cristiano cuyas homilías se pueden leer hoy día. Crisóstomo en su *Homilía 19 sobre la I Carta a los corintios*, pronunciada en Antioquía en torno al año 392, insiste en que el adulterio lleva consigo la ruptura del matrimonio. En ella se lee «después de la fornicación el marido no es más marido», lo que ha llevado a algunos autores, como A. Otto, a defender que en estos casos estaba permitido un nuevo matrimonio. Esta posibilidad existe, aunque no se asegure expresamente.

En el *Panarion*, principal obra de Epifanio (c. 315-403), obispo de Salamina, la actual Famagusta, en Chipre, hay alusiones al matrimonio en el sentido de permitirlo después del divorcio. Se trata de un caso de tolerancia.

Varios autores defienden que el adulterio rompe automáticamente el vínculo matrimonial: Teodoro de Heraclea, en Tracia, obispo entre los años 335 a 355 en su *Comentario a Mateo*; Isidoro de Peluso, monje y sacerdote, en su carta 4.129 dirigida al monje Strategios (c. 360-431/451), y Cirilo de Alejandría, muerto en 444, en su *Comentario a Mateo*.

Los cánones apócrifos de Nicea fueron numerosos. Los más antiguos conforman una colección documental redactados en lengua siriaca en un concilio real o ficticio convocado por Maronta de Martyropolis, obispo enviado en el año 399 por el emperador Arcadio como embajador a la corte del rey persa Jezdegherd I, según Sócrates (*HE* 7,8). Reunió con permiso del emperador un sínodo en Seleucia en los años 399-400. Años después convocó un segundo sínodo en el mismo lugar. Aunque no se

puede precisar muy bien las fechas en que se celebraron, su autenticidad está libre de sospecha. Los cánones egipcios traducidos al árabe deben ser una reelaboración. Estos últimos son, seguramente, de finales del siglo V o posteriores. Se conservan dos traducciones, una de cánones árabes traducidos del latín por iniciativa de Turrianus, Francisco Torres, y una segunda por Abraham de Hekel, Eichellensis. El segundo matrimonio después del matrimonio se prohíbe, en el canon 32 y en comienzo del canon 33 de Maronte, al sacerdote, al diácono y al laico. Sólo se permite en el caso de una mujer que no quiere vivir con su esposo porque ha sido calumniada gravemente por éste; en tal caso debía recibir el libelo de repudio y se podía volver a casar sin ser excomulgada. También los cánones 71 y 55 de Abraham Eichellensis, en árabe, traducidas del griego o del copto permitían el segundo matrimonio después del divorcio.

ESCRITORES OCCIDENTALES DEL SIGLO IV

No se conoce la identidad del buen escritor y excelente jurista conocido como «el Ambrosiasta», crítico, buen conocedor de las costumbres romanas y de la vida eclesiástica. Redactó trece libros sobre las cartas de Pablo, que se atribuyeron durante la Edad Media a Ambrosio. Escribió en tiempos del obispo de Roma Dámaso (366-383). Su testimonio es de gran valor. En su comentario a 1 Co 7, señala las causas de separación matrimonial. Por iniciativa de la esposa señala que es suficiente la mala conducta del marido, la fornicación, la apostasía y las relaciones contra la naturaleza. En este último caso, y en el de la apostasía, la vida conyugal no podía continuar, lo que equivale a considerar la separación como inevitable, como una obligación. Por iniciativa del marido, éste podía aducir la fornicación de la esposa. El esposo se puede volver a casar. El testimonio del Ambrosiasta en favor del divorcio y de las segundas nupcias es importante por tratarse de la opinión del mejor canonista de la cristiandad occidental.

Por su parte, Agustín de Hipona, obispo, en su tratado *De fide et operibus*, redactado en el año 413, considera falta menor el segundo matrimonio de un hombre que ha sorprendido a su esposa en acto de adulterio.

MATRIMONIOS ENTRE CRISTIANOS Y PAGANOS

Eran muy frecuentes en la Iglesia de los primeros siglos. La doctrina sobre este punto parte de un texto de Pablo en 1 Co 7,12-16:

> A los demás les digo yo, no el Señor, que si algún hermano tiene mujer infiel y ésta consiente en cohabitar con él, no la despida. Y si una mujer tiene marido infiel y éste consiente en habitar con ella, no lo abandone. Pues se santifica el marido infiel por la mujer y se santifica la mujer infiel por el hermano. De otro modo, vuestros hijos serían impuros, y ahora son santos. Pero si la parte infiel se retira, que se retire. En tales casos no está esclavizado el hermano o la hermana, que dios nos ha llamado a la paz. ¿Qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido; y tú, marido si salvarás a tu mujer?

El Ambrosiasta dedujo de este texto la posibilidad que tenía el cónyuge cristiano de volverse a casar.

En los fragmentos de su comentario a la Primera carta a los Corintios, Orígenes desaconseja los matrimonios mixtos entre cristianos y paganos por los peligros espirituales que esta unión lleva consigo. Tertuliano, en *2 Ad uxorem,* trata del matrimonio entre cristianos y paganos, y se expresa contrario a estas uniones.

En el *De lapsis* (6), Cipriano considera falta grave la unión entre cristianos y paganos.

Dos cánones del concilio de Elvira prohíben, con distintos matices, este segundo matrimonio. El canon 15 no lo admite, pero no indica ningún castigo; el canon 16 veta el matrimonio con judíos y paganos bajo pena de excomunión durante cinco años. El canon 11 del concilio de Arlés niega la comunión durante cierto tiempo a la cristiana que se case con un pagano. Ya algunos libros más recientes del Antiguo Testamento son contrarios al matrimonio con extranjeros, como Proverbios y Esdras.

Pablo dio a cada cónyuge el derecho sobre el cuerpo del otro. Tertuliano defiende en *De patientia* la igualdad de sexos, al igual que Justino, Hermas y Gregorio Nacianceno. En sentido opuesto se expresa Basilio.

Este último autor, en sus *Moralia*, fue el primero que introduce el elemento religioso como causa o factor determinante en el proceso de separación matrimonial. Tertuliano, Clemente y Orígenes se opusieron a los marcionitas y encratistas, que predicaban la separación por motivos de religión. Existía una diferencia fundamental entre el pensamiento de estos pensadores cristianos y el de los marcionistas y encratistas: estos últimos, al contrario que los primeros, creían que el matrimonio era un mal.

Varios autores de primerísima fila fueron favorables al divorcio y a las segundas nupcias, al igual que los canonistas bizantinos y el mayor canonista de la Antigüedad.

Asistencia social

El Imperio nunca organizó un sistema de asistencia social equivalente al de las sociedades actuales. La Iglesia practicó siempre la beneficencia entre los necesitados, lo que contribuyó a la implantación del cristianismo entre las clases más bajas, siguiendo el ejemplo de Cristo, quien, según cuentan los evangelistas, pasó gran parte de su vida pública ayudando materialmente a los necesitados. Los intelectuales paganos cayeron en la cuenta de este aspecto fundamental del cristianismo. Luciano de Samosata (*Peregr.* 13) considera la caridad como un aspecto que caracteriza a los cristianos: «Su primer legislador ha impreso en sus ánimos la creencia de que todos son hermanos; siempre que sucede algo, que sucede a los intereses comunes, nada parece en estos casos demasiado difícil ni penoso.» Y Tertuliano escribe en su *Apologeticum* (39): «Mirad, dicen, cómo se aman entre sí; admíranse mutuamente porque ellos mutuamente se aborrecen. Mirad cómo cada uno está dispuesto a morir gustosamente por el otro.» Abundan desde el comienzo este tipo de declaraciones referentes a la virtud de la caridad, como en la Didaché (1,15 ss.) o en el Pastor de Hermas.

Justino, en su *Apología* (67,6) escribe sobre el particular:

> Los que tienen bienes y quieren, cada uno según su voluntad, dando lo que le parece, lo recogido se entrega al presidente, y él socorre con esto a huérfanos y viudas, a los necesitados por enfermedad o por otra causa, a los encarcelados, a los forasteros de paso; en una palabra, se constituye en un proveedor de los necesitados.

Y Tertuliano (*Apol.* 39) afirma:

> Si en la caja se pone algún dinero, no es un tributo de honor, ni precio con que compra la dignidad cristiana, o se redima, sino donativos voluntarios de los reunidos; cada uno da una monedilla al mes, o cuando quiera o pueda, o de la manera que quiera; la donación es voluntaria. Esta suma es el depósito de la piedad, que de ahí se saca no para gastos de banquetes, ni para borracheras, ni para comilonas, sino para sustentar y enterrar a los pobres, para alimentar niños y niñas huérfanos de padre y madre y de bienes, para socorrer a los que no pueden salir de casa, a los náufragos, a los presos, a los desterrados a las islas y a los condenados a las minas por la religión. Todos estos son ahijados que cría la religión, porque su confesión les sustenta.

Magníficamente ilustran estos dos textos el mecanismo de la asistencia social mediante la caridad, vigente en el siglo II. Nada semejante existe en la religión pagana. El judaísmo practicaba también el socorro a los necesitados.

Cipriano, con ocasión de la peste que azotó a la ciudad de Cartago en torno al año 253, escribió un breve opúsculo titulado *De opere et eleemosynis* donde exhorta a dar limosnas para los necesitados para obtener de Dios el perdón de los pecados. La iglesia de Roma, en opinión de Ignacio de Antioquía, se caracterizó siempre por su caridad. Cuando hacia el año 139 Marción entró a formar parte de ella dio un donativo de 200.000 sestercios, que se le fueron reintegrados al ser expulsado de la comunidad.

Mantenimiento de los ministros del culto

La Iglesia mantenía a sus ministros encargados del culto. Ya Pablo había fijado el criterio de que a aquel que trabaja hay que darle una recompensa económica. Los ministros ejercían sus profesiones civiles, y sólo eran mantenidos por la comunidad cristiana en la medida que el abandono de su oficio habitual supusiera un perjuicio para ellos. Según las *Homilías Clementinas* (3,71), algunos dudaban de que hubiera que mantener económicamente a los obispos y al clero, lo que da a entender que todos ellos ejercían, además, otra profesión que les permitía vivir.

Asistencia a las viudas y a los huérfanos

La comunidad se ocupaba del mantenimiento de viudas y huérfanos, según el testimonio de los apologistas cristianos. La iglesia de Roma, en tiempos del obispo Cornelio (Eusebio, *HE* 6,43) sostenía a 1.500 viudas y pobres. Santiago, en su Carta (1,27), puntualiza que la verdadera religión consiste en visitar a viudas y huérfanos. A. Harnack, al tratar el tema de la caridad cristiana, puntualiza que la Iglesia con el mantenimiento de las viudas contribuyó notablemente a la elevación social de las clases inferiores. De la asistencia a viudas y huérfanos habla Arístides en su *Apología* (15).

Asistencia a los enfermos, a los pobres y a los incapacitados para el trabajo

La Iglesia, desde el primer momento, había rogado a Dios por la salud de los enfermos (1 Clem. 59,4). Las esposas cristianas iban, casa por casa, visitando a los hermanos, según testimonio de Tertuliano (*Ad uxor.* 2,4). Se les ayudaba principalmente

con bienes en especie. Los diáconos, las viudas y las diaconisas se dedicaban a estas obras de caridad. La Iglesia pronto contó con un sistema de asistencia bien organizado, que logró impresionar a los intelectuales paganos, y que intentó imitar el emperador Juliano percatándose de la importancia capital del fenómeno en la difusión del mensaje evangélico.

Cuidados de los prisioneros y de los condenados a las minas

El cuidado de los prisioneros por parte de la comunidad cristiana es antiguo, pues ya es citada por Hermas. Arístides (*Apol.* 15) recuerda el interés de los cristianos por liberar a sus prisioneros. Orígenes visitaba a los encarcelados, e incluso los acompañaba al suplicio exponiéndose al castigo. Incluso se procuraba alimento para los encarcelados, según testimonio de las Actas de Perpetua y de Felicidad, y se sobornaba a los carceleros. Tertuliano (*De ieun.* 12) menciona la costumbre de implantar en las cárceles verdaderas hostelerías para que los presos no carecieran de lo necesario.

La Iglesia cuidaba de los condenados a las minas por su fe. El obispo de Roma, Víctor, poseía una lista donde figuraban los nombres de todos los cristianos condenados a las minas de Cerdeña. Se procuraba obtener su libertad, como se logró a través de la amante de Cómmodo, Marcia. Se les visitaba, como hicieron los cristianos de Egipto durante la persecución de Diocleciano desplazándose a las minas de Cilicia. El emperador Licinio prohibió que los encarcelados fueran socorridos con alimentos.

El obispo de Cartago, Cipriano, envió una carta a los condenados de las minas durante la persecución de Valeriano. En ella da algunos datos importante sobre el trato que recibían los reclusos. Antes de entrar en las instalaciones de las minas se les apaleaba cruelmente, luego eran encadenados. No se podían bañar. El lugar era inmundo. Escaseaba el pan, y faltaba el vestido. Pasaban mucho frío. Se les rapaba la mitad de la cabeza. Los sacerdotes no podían ofrecer sacrificios.

Cuidado de enterrar a los pobres

Una de las mayores calamidades que le podían suceder a uno en la Antigüedad era no ser enterrado. Uno de los principales fines de los *collegia* romanos era enterrar a sus asociados y cuidar de las sepulturas. Frecuentemente era la caridad privada la que se ocupaba de dar sepultura a los pobres, según Arístides (*Apol.* 15). Según Tertuliano, la comunidad cristiana procuró una sepultura digna para los más desfavorecidos.

A partir de la época de los Severos, los cristianos contaban ya con catacumbas donde enterraban a sus muertos. Había también cementerios mixtos de cristianos y de paganos, como la catacumba de la Via Latina, en Roma, en el siglo IV, a juzgar por el contenido de sus pinturas murales.

Cuidado de los esclavos

La Iglesia primitiva no hizo nada por suprimir la esclavitud. Los cristianos de Pablo aceptaban la idea de la esclavitud, conforme a la mentalidad general de su tiem-



Busto de Cristo. Catacumba de Commodilla, Roma.

po. La comunidad cristiana consideró a los esclavos miembros ordinarios de la comunidad cristiana, sin discriminación alguna por su estatuto. De hecho, podían desempeñar puestos religiosos muy importantes, e incluso llegar a ejercer el obispado de Roma, cual es el caso de los antiguos esclavos Pío y Calixto. Haciendo caso omiso de su condición inicial de esclavos, estos hombres y mujeres eran valorados por sus cualidades morales. Así sucede con Blandina entre los mártires de Lyon, y Felicidad en África.

La Iglesia exhortaba a los cristianos dueños de esclavos a que los trataran dignamente, como hermanos en la fe. De la carta que Ignacio de Antioquía dirige a Policarpo se deduce que a veces, para rescatar esclavos, se empleaba el dinero de la caja común. La Iglesia no hizo nada por cambiar la estructura económica y social del Imperio, pero tampoco lo intentó religión mistérica alguna, ni la religión romana oficial.

Socorro en época de las grandes calamidades

Con ocasión de las grandes pestes que azotaron el Imperio durante la grave crisis del siglo III, se tiene noticia de los cuidados especiales y las ayudas prestadas por Cipriano en Cartago. El testimonio más importante procede del obispo de Alejandría, Dionisio, referente al año 259, transmitido por Eusebio *(HE* 7,22):

> La mayoría de nuestros hermanos, por exceso de su amor y de su afecto fraterno, olvidándose de sí mismos, y unidos con otros, visitaban sin precaución a los enfermos, les servían con abundancia, les cuidaban en Cristo, y hasta morían contentísimos con ellos, contagiados por el mal de los otros, atrayendo sobre sí la enfermedad del prójimo y asumiendo voluntariamente sus dolores. Y muchos que cuidaron y fortalecieron a otros, murieron ellos, trasladando a sí mismos la muerte de aquéllos, y convirtiendo entonces en realidad el dicho popular, que siempre parecía de mera cortesía: despidiéndose de ellos como humildes servidores. En todo caso, los mejores de nuestros hermanos partieron de la vida de este modo, algunos presbíteros, diáconos y laicos, todos muy alabados, ya que este género de muerte, por la mucha piedad y fe robusta que entraña, en nada parece ser inferior incluso al martirio. Y así tomaban con las palmas de sus manos y en sus regazos los cuerpos de los santos, les limpiaban los ojos, cerraban sus bocas y, aferrándose a ellos y abrazándolos, después de lavarlos y envolverlos en sudarios, se los llevaban a hombros y los enterraban. Poco después recibían ellos éstos mismos cuidados, pues siempre los que quedaban seguían los pasos de quienes les precedieron. En cambio, entre los paganos sucedía lo contrario: incluso apartaban a los que comenzaban a enfermar y rehuían hasta a los más queridos, y arrojaban a los moribundos a las calles, y a los cadáveres insepultos a la basura intentando evitar el contagio y compañía de la muerte, empeño nada fácil hasta para aquellos que ponían más ingenio en esquivarla.

Una situación parecida se repitió con la peste en tiempos de Maximino Daya (Eusebio, *HE* 9,9). Esta ayuda, cuando todo el mundo huía, impresionó profundamente a los paganos, como puntualiza Eusebio.

Derecho al trabajo

El cristianismo recomendó el trabajo. «El que no trabaje, que no coma», afirma Pablo (2 Ts 3,10). Pronto se tienen noticias de gentes que, sin trabajar, vivían a costa de los bienes de la comunidad, como afirma la Didaché, y también Luciano. Tertuliano, en un texto ya citado, indica que los cristianos ejercían todas las profesiones legales y comunes. Clemente de Alejandría se refiere a la necesidad de trabajar. La Carta de Santiago proclama que el trabajador debe recibir un sueldo justo, y ataca a los que escatiman el salario a los obreros y los engañan. Los cristianos tenían derecho a una cantidad mínima de dinero para la subsistencia, cifra que la comunidad tenía la obligación de suministrarles, o bien prucurarles trabajo o facilitándoles una asistencia gratuita, como afirma Cipriano (*Ep.* 2). Este sistema puede considerarse un avance de los programas sociales modernos.

Esta política social interna fue, en efecto, muy avanzada para su época, y demuestra la preocupación de la comunidad cristiana en aspectos sociales y económicos muy

importantes. La Didaché (12) manda que no se dé sustento por más de dos o tres días a aquellos hermanos capacitados para el trabajo. Esta norma es una valoración del trabajo como derecho y como obligación. La Iglesia luchó contra la gente ociosa y viciosa. A. Harnack habla del alto contenido y valor social de esta disposición, destacando el carácter económico de las comunidades cristianas que eran, ciertamente, refugio para quienes buscaban trabajo.

Cuidado de los forasteros

Los diáconos cuidaban de los forasteros. Justino se refiere a este servicio prestado por los cristianos. Clemente Romano, en su carta a los fieles de Corinto alaba la hospitalidad con los forasteros por parte de esta ciudad griega. La iglesia de Roma fue famosa por su ayuda los forasteros. Baste como ejemplo el caso del obispo Sóter, en tiempos de Marco Aurelio, según el testimonio de una carta de Dionisio, obispo de Corinto, a los romanos, recogida por Eusebio (HE 4,23.10). Opina A. Harnack que si la iglesia de Roma pronto consiguió el primado de la cristiandad se debía no sólo a que Roma era la sede de la capital del Imperio, sino a su cuidado universal.

Cuidado a otras comunidades cristianas

Las comunidades cristianas se ayudaban unas a otras. La comunidad de Antioquía hizo una colecta que luego llevarían Pablo y Bernabé a los fieles de Judea. La comunidad de Jerusalén también recibió socorro de los habitantes de Galacia, de Macedonia y de Acaya. Uno de los rasgos característicos de la iglesia de Roma, según afirma Dionisio de Corinto hacia el año 170, era velar por otras comunidades, en cualquier punto del Imperio, y enviarles, si era preciso, socorro. Esta práctica está corroborada cien años más tarde por Dionisio de Alejandría. Basilio recuerda que el obispo de Roma, Dionisio (259-269), envió dinero a Capadocia para rescatar a los prisioneros caídos en manos de los bandidos. Medidas de socorro parecidas siguieron otras iglesias, como la de Cartago, cuyo obispo, Cipriano, socorrió a los prisioneros en Numidia (*Ep.* 76-79). En el año 253 el mismo Cipriano ordenó hacer una colecta que debía ser enviada a los obispos de Numidia, donde muchos cristianos habían sido hechos prisioneros, víctimas de bandidos y ladrones.

Correspondencia epistolar

Los obispos mantenían unos con otros un fluido intercambio epistolar. Clemente Romano se dirigió a los fieles de Corinto; Ignacio de Antioquía a diferentes iglesias de Asia, y a la de Roma; Ireneo, con motivo de la disputa sobre la fecha de la Pascua, estuvo en contacto epistolar con numerosas comunidades. Cipriano y Dionisio de Corinto se dirigían por escrito regularmente con la iglesia de Roma, etc.

Estas misivas epistolares podían incluir informes sobre los mártires, como hicieron las iglesias de Esmirna o de Filomelio, que se dirigieron por escrito a todas las iglesias del orbe cristiano dándoles noticias sobre el martirio de Policarpo; o las comunidades de Viena y de Lyon, que se dirigieron a las iglesias de Asia y de Frigia contando los hechos y circunstancias de sus mártires locales.

CAPÍTULO XXIII

Cuestiones sociales en el cristianismo del siglo IV

SANTIAGO FERNÁNDEZ ARDANAZ

El siglo IV constituye un momento clave en la evolución de las comunidades cristianas: por primera vez el cristianismo se cuestiona su su propia oferta social, su mensaje como alternativa social, no ya sólo de puertas adentro, sino como estructurador de una sociedad humana nueva. Por esto los historiadores del pensamiento social cristiano consideran el siglo IV como un momento decisivo de su proceso histórico. Las comunidades cristianas se preguntan no sólo, como hasta el siglo III, por la composición social interior de sus comunidades y por las correspondientes relaciones económicas y sociales entre sus miembros (dentro de la comunidad, la posición de los ricos —económica y culturalmente—, compartimiento, propiedad, patrimonio —personal y comunitario—, acumulación y comercio, usura y préstamo, ayuda a los pobres, y solidaridad-comunión entre las comunidades), sino la misma dimensión social del cristianismo, la realización práctica de una nueva «politeia-conversatio», de la «ciudad y sociedad cristiana». Lo que hoy llamaríamos su «alternativa social».

HACIA UNA CIUDAD CRISTIANA

Mientras el emperador y la ciudad greco-romana fueron paganos, los cristianos de los tres primeros siglos pudieron adoptar una serie de posiciones diferentes (y a menudo divergentes y contrarias) ante el Estado romano, la legitimidad de su autoridad, de sus instituciones, de sus leyes y costumbres y de su sistema de relaciones socio-económicas. Desde la colaboración y fidelidad de las comunidades paulinas (teología política de Rom 13, 1Tim 2,1, Tit 3,1, desarrollada por la comunidad de Roma en la Epístola de Clemente Romano, 5-6, por algunas sectas gnósticas y por las apologías «lealistas» del siglo II, Atenágoras, Justino, Arístides de Atenas, Epístola a Diogneto), hasta la oposición y condena del Imperio por parte de los grupos judeocristianos cercanos al zelotismo y a la resistencia antirromana (Apocalipsis, escritos ebionitas y judeocristianos, Pseudo-Clementinas, Apocalipsis de Baruc, Teófilo de Antioquía, Melitón de Sardes, Hipólito de Roma), e incluso la búsqueda de una «posición intermedia» por parte de las comunidades petrinas y joánicas, conjugando la fidelidad con una relativización del origen del poder (Jn 19,11a), de la figura de los gobernantes y con la promoción de un lealismo crítico, *(Prima Petri*, 2,13-17, Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Orígenes). Una posición «intermedia» que será difícil de man-

tener a partir de Domiciano (por primera vez la *politeia* y la obediencia civil se convierten en una cuestión de conciencia) y con las persecuciones de los cristianos (Actas de los Mártires, Taciano, Tertuliano, Minucio Félix, Lactancio). Precisamente el reproche que los paganos lanzan a los cristianos de «no saber ni querer vivir en sociedad» constituirá uno de los centros del debate «político y social», que a caballo de los siglos II y III tuvo lugar en la zona del Imperio más cristianizada de aquella época, el norte de África (Alejandría, Cirenaica y Cartago) y que produjo fuertes crisis de conciencia en hombres con el sentido del estado y de la unidad de todas las naciones *(politeia oicoumene)* como Tertuliano, Cipriano y Orígenes (*Contra Celso*). Cuando en el siglo IV el estado romano trate de presentarse a los ojos de los cristianos como un estado amigo y como el lugar propio de la sociedad cristiana, las comunidades cristianas entrarán en crisis. Sus pensadores y líderes tendrán que responder a las nuevas circunstancias y a la nueva problemática que un «estado cristiano» necesariamente conlleva. La teología política, las líneas sociales y jurídicas expresadas por los pensadores cristianos del siglo IV no son sino respuestas a hechos, acontecimientos y procesos de la sociedad del siglo IV. La síntesis que aquí presentamos estará polarizada precisamente en torno a la teología política y social como respuesta a esas preguntas.

La cuestión política fue sólo uno de los aspectos, ciertamente determinante, de la inserción del cristianismo en la nueva situación. Paralelamente quedaron afectadas y sacudidas todas las cuestiones sociales: instituciones como la familia, la ciudad, las asociaciones, el patronato, el ejército, la distribución de la justicia, el fisco; derechos como el de la propiedad, patrimonio; actividades como la producción, comercio, préstamo, intereses, acumulación, usura, conceptos como el del bien común, riqueza y pobreza, comportamiento, trabajo, justicia, la misma legitimidad y modo de ejercicio de la autoridad. ¿Quedó todo en una sacudida sin terremoto, sin nueva sociedad? ¿Por qué la novedad social cristiana no produjo una revolución social? Son preguntas que a partir del siglo XIX se han hecho todos los historiadores. Veremos que no fueron los primeros: también los pensadores de aquel tiempo, como Hilario, Ambrosio, el hispano Prisciliano y el mismo Pelagio en Occidente, Basilio y sus amigos en Oriente, con Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro en especial, se las plantearon como un drama existencial.

Algunas claves hermenéuticas

Antes de repasar las respuestas de cada pensador cristiano a las cuestiones sociales de su tiempo, conviene tener presentes algunas claves para poder leer e interpretar desde el interior del código de su tiempo los aspectos sociales del cristianismo del siglo IV. Citaremos una que contiene todas. El hombre antiguo y en concreto el del siglo IV tiene una visión *unitaria y global* («estereométrica», diríamos hoy) de los problemas, ninguna dimensión de la realidad se puede separar ni de las otras ni del conjunto. En concreto, la dimensión religioso-teológica es inseparable de la política, de la social y económica, por citar algunas, y al revés. Cada pieza cobra su sentido en el interior del conjunto. Esto supone que la visión de la historia, del hombre o de la ciudad, que tienen esos hombres, no se puede entender sin su visión teólogico-religiosa, y al revés, tampoco la teología se puede separar de la dimensión política o social o económica. Son aspectos integrados e intercorrespondientes de una misma realidad. Por esto, para hacer la historia de ese tiempo no se puede prescindir de la teología, ni

para estudiar su teología separarla de la política, o de la economía y sociología y, sobre todo, de la antropología cultural y social. El hombre antiguo procedía por una lógica de identidad y globalidad, no por diferenciación ni separación. Esta clave nos librará de tantos prejuicios y lecturas «a posteriori» (separación iglesia-estado, comunismo, capitalismo, etc.) y nos ayudará a comprender conceptos tan centrales como *antacolouthía* (intercorrespondencia entre todas las cosas), *sinphonia politiké* (la convivencia en la Ciudad y en el Estado como unidad sinfónica de todo y todos), *charitas politiké-conversatio* (la política como suprema expresión del amor), «monoteísmo como cuestión política» (el monarquianismo, el subordinacionismo, el césaropapismo, como «imágenes» o realizaciones sociales de la unidad divina), «unicidad de la Ley de Cristo» (una sola Ley como llamada universal para un único tipo de ser cristianos) y otros que veremos utilizar a estos pensadores del siglo IV.

Hay que tener en cuenta además que la propuesta social de este tiempo es una propuesta principalmente *urbana*. Los testimonios se refieren a la *predicación social* que tiene lugar sobre todo en cuatro zonas urbanas del Imperio: Roma-Milán (Hilario, Ambrosio, Pelagio), Capadocia-Constantinopla (Basilio y sus amigos), Antioquía (Crisóstomo, Teodoreto). Existen fenómenos rurales, pero sin una propuesta social definida (al menos durante el siglo IV) como el movimiento donatista en el norte de África, el anacoreta y monacal de Siria con reflujos en su entorno, o los movimientos ascéticos como el priscilianista en Hispania, el de Martín de Tours y de Paolino de Nola, movidos más por la «fuga mundi» que por una propuesta de nueva sociedad.

La herencia social de los tres primeros siglos

Las respuestas que los hombres del siglo IV dan a las cuestiones sociales tienen unos cauces marcados ya por tres siglos de experiencias y tentativas de solución. Entre estos pensadores y las directrices señaladas por las primeras comunidades en los evangelios y en los textos neotestamentarios median otras herencias a menudo divergentes. Basta seguir las lecturas que Lactancio, Hilario, Basilio (seguido por Ambrosio) o el Crisóstomo hacen de los textos judeocristianos y de Hipólito de Roma, por un lado, y de Clemente Alejandrino y Orígenes, por otro. Se trata de cauces abiertos siguiendo la interpretación del episodio del *joven rico* (Mc 10,17-31 y sus paralelos, Mt 19,16-29 y Lc 18,18-30) y de la *parábola del rico estúpido* (Lc 12, 16-21: «Guardaos de toda avaricia, que la vida del hombre aunque ande sobrado, no depende de los bienes que posee»), para las cuestiones sociales de la posesión y uso de las riquezas, del derecho de propiedad, acumulación, usura, condivisión, comercio, etc. En este cauce los temas fundamentales en discusión son cuatro:

1. ¿El reino de Dios es un «éschaton» (es decir, está más allá de la historia)? Y ¿qué debe hacer el joven rico (el hombre) para conseguirlo?

2. ¿Qué valor tienen los preceptos de la *Ley* (bajo cuyo nombre entienden no sólo los mandamientos del Antiguo Testamento sino también las leyes del derecho romano)?

3. El cumplimiento y superación de los mismos (renuncia a las seguridades de la *traditio* y patrimonio paterno, abandono de las riquezas) a través de la *única ley de Cristo*.

4. A quiénes se dirige la llamada de Cristo: ¿a *todos* los cristianos?, ¿o distingue en-

tre dos tipos de cristianos, los *imperfectos* que siguen la Ley del Antiguo Testamento y el derecho romano, y los *perfectos* que siguen la *Ley de Cristo*? Se trata de la cuestión nuclear de la *unicidad de la ley de Cristo para todos los hombres*. Una cuestión que decidirá el porqué la sacudida no llegó a ser revolución social.

Otro cauce, el de la *teología política*, se desarrolla siguiendo la interpretación del «Dad al César lo que es del César» (Mc 12,13-17 y paralelos), el origen divino del poder (Jn 19,11a; Rom 13, 1-7 y 1 Pedro 2,13-17). Donde las divergencias van desde la legitimidad del Imperio romano, de la autoridad de sus leyes y derecho, a su rechazo frontal, a la imposibilidad de acuerdo entre la ley de Cristo y las leyes del Imperio. Un problema crucial y hasta dramático en el siglo del «Imperator christianus».

Clemente Alejandrino: ¿Dos leyes para dos tipos de cristianos?

Una lectura simplista y apresurada de la obra de Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur?* (¿Se puede salvar el rico? una interpretación del episodio del *joven rico)* ha visto desde la justificación del capitalismo (es legítimo poseer y acumular, el problema ético está en el uso de la riqueza), de la hipocresía social (con la riqueza se puede comprar el cielo), a una posición precursora del comunismo (se posee y produce para dar y compartir). En realidad la interpretación de Clemente es mucho más compleja. El pensador alejandrino tiene delante a los gnósticos, que distinguen tres tipos de hombres por naturaleza, a la presencia de ricos, cultural y económicamente, en las comunidades, y trata de expresar el ser cristiano como un proceso de liberación (exterior e interior en cuanto liberación de las pasiones o apego al tener y poseer), en el que Clemente distingue etapas y modos de ser cristiano. Para los gnósticos adversarios de Clemente las etapas y tipo de cristianos venían fijadas «por naturaleza», es decir, por el puesto asignado por Dios a cada uno (donde «puesto» era igual a «ser»). Para Clemente las etapas y tipos de ser cristiano dependen de la opción libre de cada uno. El *joven rico* opta por la Ley (del Antiguo Testamento, igual en autoridad para Clemente que la ley romana) y su progreso como hombre quedará limitado por esa *ley imperfecta e incompleta*. Se salvará en correspondencia la salvación que ofrece esa Ley, que consiste en una imperfecta revelación y donación de Dios y, por lo tanto, depara un desarrollo imperfecto del hombre. Los ricos viven bajo esa ley y protegidos por sus normas, la posesión de la riqueza no es un delito, el patrimonio no es una injusticia. Pero que mantiene al hombre en una perenne *inmadurez (Quis Dives*, 9-10). Será inicua y autodestructiva si la posesión —dice Clemente— es exclusiva y excluyente, si mantiene el apego («pasión») a las riquezas *(Quis dives*, 31.32.37). Porque la Ley de Cristo va más allá, no sólo «corta los frutos del vicio, sino que libera de las raíces mismas de las pasiones» (ib. 29; *ibíd.* 9: «Jesús le dice al joven rico que es inmaduro para la vida eterna, porque no ha realizado todo lo que se requiere para la perfección: es un diligente obrero de la Ley, pero un perezoso obrero de la vida eterna»), lleva a la *perfección*, hace *hombres perfectos* (*ibíd.* 10).

El hombre que quiere ser *perfecto hombre* cumple el dinamismo interior puesto por el Dios Creador en los bienes: darse *(Quis dives*, 32-33), amar al prójimo renunciando a las riquezas, compartiendo. La posesión, la acumulación son cosas de «antes de ser cristiano» (*ibíd.* 26), o de un «cristiano inmaduro, imperfecto» (*ibíd.* 9-10).

En el *Pedagogo*, III,12,125, expresa plenamente su pensamiento: «Si Dios nos ha dado las riquezas, ¿por qué dejar de usarlas y gozarlas, no están hechas para noso-

tros?» Le objetan y Clemente responde: «Estas palabras son de gente que ignora la voluntad de Dios [...] Dios mismo impulsa al género humano a la liberalidad, siendo Él el primero en darnos a participar sus bienes, proporcionando a todos los hombres un Logos común, haciendo todas las cosas para todos. Por lo tanto, todas las cosas son comunes, y los ricos no se crean más que los demás. Por lo tanto, las palabras "yo tengo y en abundancia, ¿por qué debo dejar de gozarlo?", no son dignas del hombre [...] Dios nos dio el poder de usar de sus bienes, pero sólo en cuanto necesarios y quiso que su uso fuera común a todos. No es, por lo tanto, justo que uno viva suntuosamente, mientras la mayoría vive en necesidad.»

El problema de la interpretación de Clemente estará precisamente en la distinción de dos modos de ser hombres, de ser cristianos. Dos tipos, que para muchos de sus lectores, conllevan sus respectivas leyes salvíficas. Algunos, como su atento lector Basilio y los dos Gregorios de Capadocia, entenderán que se trata de una misma y única llamada de Dios para «todos los hombres», una llamada que supone un libre proceso de desarrollo (de «pedagogía divina») y no de dos leyes ni de dos tipos de ser cristiano. Su obra será muy leída en todos los siglos de la Iglesia, pero la interpretación simplista dominará sobre las demás. Sobre todo, que la riqueza no es un mal en sí, que su posesión no es una injusticia y que los ricos pueden existir en la comunidad cristiana, aunque sea con condiciones. Una falsa interpretación de Clemente que favorecerá una especie de doble ética, con una *doble Ley*, una doble llamada de Dios, la del Antiguo Testamento (y derecho romano) para los *imperfectos* (los de la vida «secular», se dirá en el siglo IV y posteriormente), y otra para los *perfectos*, (es decir, para los «escogidos», los cléricos y monjes, «la Iglesia»). Dos leyes sociales, dos espiritualidades, dos clases dentro del pueblo de Dios. Un dualismo que embotará la fuerza revolucionaria del mensaje social cristiano.

Trataremos de seguir estas líneas a lo largo del siglo IV. Fijándonos, sobre todo, en Osio de Córdoba e Hilario de Poitiers (para la «cuestión social y política» bajo la tempestad del arrianismo), en Basilio y sus amigos capadocios (para las cuestiones estrictamente sociales), en Ambrosio de Milán (para Occidente) y en Juan Crisóstomo (para el Oriente) como testigos del drama entre la «ley del derecho romano» y la «Ley de Cristo».

CONSECUENCIAS SOCIALES DEL ARRIANISMO

La primera gran división que produjo el arrianismo en los cristianos no fue sólo religiosa, ni sólo política, sino también con profundos reflujos sociales que determinaron la cuestión social y no sólo durante el siglo IV. En general, los historiadores no tocan este aspecto del problema.

Osio de Córdoba, «el egipcio (=sacerdote) consejero de Constantino», consiguió unir las tres tradiciones cristianas sobre la valoración del Imperio romano (legitimista o paulina, condenatoria o judeocristiana, y de aceptación crítica o petrina-alejandrina) con una interpretación del «Al César lo que es del César» (Mc 12,13-17), que, siguiendo la tradición petrina-alejandrina y de las Actas de los Mártires, constituirá un jalón fundamental para la teología política cristiana:

> Desiste de mezclarte en los asuntos de la Iglesia, (escribe Osio al emperador Constancio en una carta conservada por Atanasio), y acuérdate que eres mortal:

teme el día del Juicio y consérvate hasta ese día sin mancha. No te entrometas en los asuntos eclesiásticos, ni nos mandes sobre puntos en que debes más bien ser instruido por nosotros. A ti Dios te dio el imperio, a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como quien te robase el imperio, se opondría a lo ordenado por Dios, del mismo modo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia, pues escrito está: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17). Por lo tanto, ni a nosotros es lícito tener el imperio en la tierra, ni tú, oh rey, tienes potestad sobre las cosas sagradas.

La «sinfonía política», que pretende Osio, es una armonización de poderes y ámbitos diferentes y autónomos. Acepta la legitimidad y origen divino de la autoridad del emperador, pero con límites. Osio con su interpretación da espacio a la conciencia crítica, a la «opción de conciencia». Para el subordinacionismo arriano, por el contrario, el poder imperial será absoluto: la ley del derecho romano es la realización práctica del «Reino de los Cielos». Los teólogos áulicos de Constantinopla llegan a identificar la ley romana como la realización práctica de la Ley de Cristo, con todas las consecuencias sociales que derivan de la legitimación de la posesión exclusiva *(traditio paterna)*, de la jerarquización social «por voluntad divina». Éstos eran los interlocutores de Osio y de Hilario de Poitiers y sólo si se tiene presente su posición, se puede entender la propuesta social de Hilario de Poitiers y de Ambrosio de Milán.

HILARIO: UN DELITO, LA POSESIÓN EXCLUYENTE

La crisis arriana obligó a revisar todos los datos bíblicos. También, y sobre todo, los referentes a las cuestiones sociales. Hilario se dio cuenta del problema e inmediatamente después de los concilios de Milán del año 355 y de Bézière del año siguiente, dedicó amplio espacio a confutar a los arrianos «que colocaban su confianza en el cumplimiento de la Ley de Israel como el joven rico del Evangelio» *(Commentarius in Matthaeum* XIX, 6-29, que entre otras cosas provocó su exilio a Frigia). El «joven rico» como Israel (=Imperio romano) confiaba en el cumplimiento de la Ley (=derecho romano), y en ella se gloriaba *(legis fiducia gloriabatur)*, aunque en realidad no la obedecía, en cuanto «eliminaba a los profetas (=los antiarrianos) y caía en la idolatría de la moneda».

«Mientras la Ley de Cristo, que es para todos, —escribe Hilario, *ibíd.* XIX,21— exige la renuncia a las riquezas y seguridad en la Ley, puesto que nadie puede entrar en el Reino de los Cielos amparándose en la vanidad del nombre de Abrahán». En varias ocasiones Hilario coloca bajo los nombres de Abrahán y de David al *imperator* o *rex*. Para Hilario es difícil observar la «única ley de Cristo» si uno se gloría de observar la Ley (=mosaica y derecho romano), no puede entrar en el Reino de Cristo. El rico cree salvarse mediante la Ley, que es «pura sombra de los bienes futuros», confía en el esplendor del imperio davídico (=Imperio romano), en el oro del templo, en las leyes humanas, no entiende que debe dar un paso fundamental para ser cristiano: «Dejar de colocar su confianza en la Ley y renunciar a los vicios del mundo, a las riquezas. El rico adora el oro y desprecia a Dios, no podrá entender nunca el verdadero amor» *(Tract. in Ps.* LI). No sabe hacer de Cristo *la única Ley (De Trinitate*, IX,25). El anuncio de Dios como creador y donante de todo bien y la aceptación de Cristo como única Ley constituyen el fundamento del amor al prójimo como a sí mismos. Toda posesión que excluye a los demás del uso y gozo de los bienes que son comunes es un delito *(Tract. in Ps.* LI).

La Basiliade como alternativa social: una única llamada, una única ley para todos

Basilio de Cesarea no fue un mero predicador y fustigador de los vicios de su tiempo. Comprendió en su periplo interior, desde su formación clásica en Atenas y pasando por las experiencias anacoretas y monacales de Siria y Egipto, que el mensaje de los evangelios poseía una carga social revolucionaria. Rechazó la vía de la *fuga mundi* y el camino de la soledad y del soliloquio (de los anacoretas y *monachoi* o solitarios) y llevó a cabo una de las realizaciones más atrevidas del cristianismo, un nueva ciudad, la *Basiliade*, como una auténtica alternativa social.

Fue un atento lector de los evangelios y de Clemente Alejandrino. Y no cayó en el peligro del dualismo ético-social, dos leyes para dos tipos de cristianos. Existe una sola y única ley para todos, la ley de Cristo que no hace sino revelar la ley puesta por el Creador en la naturaleza. Las otras leyes no han logrado expresar ni el contenido ni el dinamismo de la ley del Creador, sólo la ley de Cristo la cumple.

Entre los años 370 y 379, Basilio pronunció dos homilías *In divites* (VI y VII) que constituyen todo un programa social. Las dos están dedicadas a comentar el episodio del *joven rico* (sigue el texto de Mt 19,16-26) y la parábola del *rico estúpido* (Lc 12,16-21). En la *Homilía* VI indica el modelo del comportamiento del hombre en la «oferta perenne e ilimitada que Dios de sí mismo y de los bienes»: a todos justos e injustos, buenos y malos distribuye por igual sus bienes. Es el hombre el que libremente elige. Dios, en su generosa y paciente pedagogía, permite la acumulación de las riquezas del hombre estúpido, con la esperanza de que llegue un día a convertirse y ser generoso y finalmente hombre. Dios da a todos sin discriminaciones, acompaña el desarrollo del hombre y su conversión. Pero el hombre rico no lo imita y se deshumaniza con la misantropía y el egoísmo, olvida que «los bienes pertenecen a todos, porque todos tenemos la misma naturaleza» *(ibíd.* VI,1). Los ricos cristianos que Basilio tiene delante se le rebelan: «¿Contra quién cometo injusticia si tengo para mí lo que me pertenece?» Y Basilio recordando su formación clásica, utiliza una idea estoica, el espectáculo teatral es un bien común, pero el rico quiere echar a los demás para gozárselo él solito: «Esto es como si uno ocupara un puesto en el teatro y después arrojara a los que van llegando, considerando como propiedad exclusiva lo que es para gozo común de todos. Así se comportan los ricos, se apoderan anticipadamente de lo que es de todos y se apropian de todo, porque dicen que han llegado los primeros» *(ibíd.* VI,7). Hay que restablecer la justicia querida por Dios desde el principio y que Cristo nos ha permitido reconocer: «Que las riquezas fluyan como un río, por todas las calles y al alcance de todos, para que lleguen a las casas de los pobres.» Y para que esto sea posible, vuelve Basilio a la oración de Platón: «Si cada uno tomase sólo lo que le sirve para sus necesidades y dejase lo restante para el que lo necesita, ninguno se haría rico, ninguno se haría pobre, nadie estaría en la miseria» *(ibíd.* VI, 5.7).

Para Basilio la condición social del rico no es un un justo cumplimiento de la Ley, sino del pecado del hombre. Es la ley «antigua» (mosaica y romana) la que justifica lo injustificable, convierte lo superfluo en necesario, y al ladrón en *possessor (ibíd.* VI,7).

En la *Homilia* VII sobre el episodio del *joven rico*, Basilio niega que éste haya cumplido los mandamientos, porque si la hubiese cumplido en su espíritu verdadero, ha-

bría descubierto que en el núcleo de la ley antigua está el amor al prójimo, en cuanto sus mandamientos expresan la voluntad de Dios igual para todos. El problema es que muchas de sus normas contradicen su espíritu central, por ejemplo, la posesión exclusiva, la acumulación de riquezas, la discriminación de los pobres y débiles: «Y es que cuanto más se abunda en riquezas, más se carece de amor» *(ibíd.* VII,1). En esta homilía Basilio define el sistema social creado por la «ley antigua» (donde equipara la de Israel a la del Imperio romano) como un *culto a lo inútil (ibíd.* VII,2) y al engaño. Un culto que sólo produce en el hombre insatisfacción, tristeza y profunda infelicidad. «El rico además es injusto, porque reteniendo para sí, en realidad se convierte en un perseguidor del pobre» *(ibíd.* VII,9).

El rico se contradice a sí mismo, cree que se salva por la ley que le permite y justifica la posesión y la acumulación y no se da cuenta de que se esclaviza y se deshumaniza. Sólo existe una sola y única ley para todos, es la escrita por Dios en la naturaleza, en el corazón de los hombres, que es la misma que nos reveló para todos Cristo, «para los casados y seculares como para los vírgenes y clérigos» *(ibíd.* VII,8). Sin distinción de tipos de cristianos ni de hombres.

Ley primigenia y ley histórica

El amigo de Basilio, Gregorio Nacianceno, sigue las mismas huellas. En su *Discurso* 14, arranca del presupuesto de que todos los hombres son pobres porque todos son indigentes y necesitan de los dones de Dios. El hombre no tiene que hacer sino imitar la actitud de oferta total de Dios. ¿Qué le ha ocurrido al hombre, por qué se le han cegado sus ojos? Gregorio tiene una especial visión de la historia de la humanidad: Dios inculcó en todos los hombres «desde el principio» una «ley primigenia», que expresaba la igualdad, la armonía social, pero a esta ley primigenia los hombres contrapusieron otra «ley posterior», que delimita los confines de la propiedad, que defiende al potente, que ha introducido discriminaciones. Esta ley no puede justificar a nadie, porque su origen es el pecado del hombre. Para Gregorio existe una contraposición entre la ley natural y la ley escrita, la ley escrita sea del Antiguo Testamento como del derecho romano debe ser corregida y restaurada gracias a la revelación de Cristo que nos ayuda a reconocer en su pureza la «ley primigenia».

Ambrosio de Milán: las dos fidelidades, al Imperio y a Cristo

El prefecto de Milán, Ambrosio, convertido por el pueblo en obispo y nuevo «patrono» de la ciudad, trata de resolver el «drama de sus dos fidelidades» dedicando entre los años 388 y 390 una serie de escritos a la cuestión social. Su proceso de pensamiento se va decantando a medida que va adoptando una mayor y más clara conciencia crítica ante el papel y autoridad del emperador. Precisamente estos escritos serán una especie de «espejos del príncipe cristiano». La *Vita Patriarchae Joseph* del año 388 la desarrolla encarnando en el faraón al «emperador según la ley pagana» y en el patriarca José al «emperador según la Ley de Moisés». Con mayor fuerza crítica insiste en la ambición e injusticias del emperador en uno de sus libros fundamentales para la cuestión social, el *De Nabuthae Historia*, redactado en el año 389, donde es el rey de Israel Acab el que roba la viña a Naboth y viola la Ley de Moisés, cometiendo in-

justicias continuas por su ambición de poseer y dominar. En su tratado *Job et David*, del año 390, la Ley del Antiguo Testamento y los patriarcas aparecen como modelos de la «gestión secular del poder», lo mismo continúa haciendo en la *Apologia de Davide* del mismo año: David aparece como el modelo del emperador cristiano. Los mandamientos y leyes del Antiguo Testamento son válidas para el gobernante cristiano. Resulta clave para entender «el compromiso» de Ambrosio su tratado *De fuga mundi*, porque es allí donde destaca los modelos veterotestamentarios para la «gestión secular», mientras las exigencias del Nuevo Testamento, de la Ley de Cristo, serían propias de la imitación de Cristo que se desarrollan plenamente «fuera del mundo». La «historia saecularis» tiene su modelo en el Antiguo Testamento, la «historia salutis» es cuestión del eón futuro, exige la *fuga mundi-saeculi*. Ambrosio vuelve a una lectura de Clemente Alejandrino a través de los ojos de los movimientos ascéticos y monacales: hay un camino para los *proficientes* y todavía imperfectos, y otro para los *perfecti* y *electi*. Interpretando el episodio del *joven rico*, Ambrosio distingue entre *deberes medios* (como la observancia de los mandamientos, de la ley antigua) y *deberes perfectos* (como la caridad, renuncia a las riquezas y a la propiedad), con los cuales se imita al Padre y así se corrigen la parte de imperfección que existe en las leyes y acciones humanas *(De officiis*, I, 36-39).

Modelos veterotestamentarios

Los modelos de comportamiento del cristiano del *seculum-mundus*, del casado —especifica Ambrosio— son distintos de los que presenta a los *escogidos* («clérigos» y obispos, monjes, ascetas). Para los hombres del siglo, del trabajo agrícola, artesanal, comerciantes, guerreros, administradores, gobernantes y reyes, Ambrosio escoge sus modelos del Antiguo Testamento, mientras para los otros los extrae del Nuevo Testamento. Es el Antiguo Testamento el modelo de la existencia terrena, de la historia *imperfecta*, la *historia saecularis*, mientras el Nuevo Testamento es el modelo de las «cosas futuras», de los que han «huido del mundo» y han escogido la tensión escatológica, el dinamismo de la vida eterna, y que son los que construyen la *historia prophetica*. Así, Ambrosio (y otros pensadores de su tiempo) recurren a la exégesis del Antiguo Testamento para presentar el modelo del «pobre en el siglo», Naboth y su viña por ejemplo, el modelo del gobernante y administrador justo en el patriarca José, el modelo del rey de las injusticias en la historia del rey ambicioso Acab, que en su ansia por poseer para su gloria individual arrebata la viña al pobre Naboth, el modelo del rey justo que es capaz de caer y de arrepentirse en David («espejo de príncipes», ofrecido a Teodosio), y el modelo del hombre paciente, bendecido por Dios en sus riquezas por su despego interior en el santo Job. Son modelos de una existencia terrena, del hombre *viator*, peregrino, santo y pecador, como son los que caminan por el valle de dolores que es el *saeculum*.

«Usurpatio et possessio»

En el *De Nabuthae historia*, el pobre aparece explotado por el rico y constreñido al exilio, a la pérdida del patrimonio y de la patria, o a la muerte a causa de la ambición o de la ostentación egoísta del rico y potente, o del potente por rico. Am-

brosio recoge infinidad de elementos de la diatriba clásica, estoica en concreto, y, sobre todo de Basilio y Clemente, a los que traduce al pie de la letra, aunque con una mentalidad a veces divergente. Sobre la apropiación de los bienes, Ambrosio sigue a Cicerón y a Basilio: el origen está en la ocupación a menudo violenta (la guerra como *fundamentum iuris*). Pero los bienes o riquezas son medios para conseguir cosas buenas, más aún: se convierten en buenas cuando se gozan compartidas con los pobres y los huérfanos. El problema no está en la propiedad o posesión, sino en el uso excluyente. Son al menos diez largos párrafos los que Ambrosio dedica en *De Nabuthae* al «rico estúpido». Comienza diciendo que Dios es el creador y señor de todo bien, mientras el rico, como administrador de los bienes recibidos, «posee sólo para dar a los demás» *(ibíd.* 32). Por esto pide la conversión del rico, para que «su aumentado bienestar sea fertilidad para todos» *(ibíd.* 33 y 37). La distribución de los bienes debe hacerse no según los méritos, sino según la necesidad, y no sólo según las leyes positivas, sino según la suprema ley de la misericordia de Dios *(ibíd.* 40). Sólo esta ley puede restaurar la justicia que la realidad histórica ha destruido.

Aunque en el *De Nabuthae historia* no se dice si la propiedad privada es contra natura o no, continuamente se destacan los límites de la propiedad y de la *possessio*. La propiedad privada no existe ni de por sí ni para siempre y, sobre todo, no puede existir si a una sola persona quita el derecho de poseer los bienes que Dios ha puesto a disposición de todos. En este sentido, Ambrosio, como Clemente y Basilio, afirma que «dar de aquello que es propio no es sino restituir».

En el *De officiis ministrorum,* Ambrosio cita un paso de Cicerón que ha dado lugar a múltiples interpretaciones sobre el origen de la propiedad privada: «Dios ordenó que todo fuese producido de manera que el alimento fuese común a todos y la tierra fuese de alguna manera propiedad de todos. La naturaleza ha creado, por lo tanto, el derecho común, la usurpación ha constituido el derecho privado *(natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum)* (*ibíd.* I, 28,132). Mucho se ha debatido sobre si la «natura» de la que habla aquí Ambrosio es «pre-lapsaria» (antes del pecado) y, por lo tanto, referente al plan primigenio de Dios, destruido por el pecado del hombre y por la costumbre hecha regla humana. La verdad es que en el contexto del pensamiento de Ambrosio la propiedad es algo imperfecto y tutelado *(causa ordinis)* por leyes para hombres que no quieren crecer y llegar a la perfección. No hay duda de que para Ambrosio el derecho positivo o convencional es «obra humana», que debe ser corregido por el derecho natural, el escrito por Dios en la inocencia primigenia. También es verdad que a veces Ambrosio no se muestra muy optimista sobre las posibilidades de corregir el derecho positivo para llevarlo a la perfección (función del «temor, del orden y de la espada»). De ahí su tentación de *fuga saeculi* y de buscar una *historia sacra* más allá de las realidades terrenas.

Comentando el episodio del *joven rico*, Ambrosio insiste en que las riquezas son un obstáculo para entrar en el reino de los cielos, pero cuando reflexiona sobre la llamada de Cristo a renunciar a las riquezas explícitamente señala que «esto es sólo posible para los elegidos» (los que han optado por seguir a Cristo *fuera del mundo).* El rico puede ser rico con tal de que sea un buen administrador y su corazón no se apegue a las riquezas ni cometa idolatría. El derecho de poseer no es algo malo, en realidad para el jurista Ambrosio, es un derecho original y propio de todos. La injusticia está en que no sea gozado por todos. Es el acceso a la posesión y el uso que se haga de ella donde entra el «momento ético» para Ambrosio.

Prisciliano intentó reformar la Iglesia. Una reforma que rompiera con los valores de un sistema que llama *conversatio mundi* y también *traditio paterna (Tract.* V,68,1). Entiende bajo estas expresiones el sistema de relaciones basadas en el poder del dinero, de la fama, de la esclavitud al placer, en la progenie, en la nobleza *(Tract.* I, 4,16; IV, 59,6). La *conversatio mundi* está regida para Prisciliano por la *sapientia saecularis*, es decir por el sistema de leyes que mantienen viva la tradición paterna. Para Prisciliano se trata de una sociedad corrompida y basada en el engaño *(mundus, saeculum)*, en las ansias de poder, avaricia, orgullo de nobleza, dinero, honores y posesión de riquezas.

La ruptura de este sistema para Prisciliano es el efecto de la conversión a un sistema basado en las relaciones de amor, de nueva fraternidad y total compartimiento (*Tract.* VI, 72, 16; 77,5: el hombre y la sociedad nueva). Esta novedad llega a través del espíritu profético que crea una nueva historia, la *historia prophetica.* Toda la teología prisciliana sobre el espíritu profético, su espiritualidad, trata de ser el modelo de una nueva sociedad, tiene sus reflujos sociales, crear una nueva comunidad, una fraternidad libre y entre iguales.

¿Es posible la presencia de los ricos en esta sociedad priscilianista? En el *Tract. IX*, 91,4 y ss., se conserva el único caso concreto de la cuestión social para el movimiento priscilianista:

> Toda amistad con el mundo es enemiga de Dios y la naturaleza humana se deja persuadir más fácilmente por el placer que por el esfuerzo, por esto debemos comprender que cuando se busca el apego a las cosas visibles, se llega a perder la promesa de la vida futura. Y no porque la puerta de los santos sea más estrecha. De hecho en el evangelio «la dracma del pobre es más grata» y su descanso se llama «seno de Abrahán», mientras la morada del rico sin entrañas es el fuego del infierno. Y esto no porque a los ricos de manera absoluta les aguarde el castigo, ni porque caiga sobre ellos inexorablemente la desesperanza de convertirse al Señor, sino porque nada queda determinado desde los comienzos ni la senda sube por el atajo del precipicio. Como dice el apóstol: «Enseña a los ricos del mundo a no comportarse con soberbia ni a esperar en la seguridad de las riquezas, sino a ser ricos en obras buenas», para que, si recorremos con limosnas y una vida de bondad el camino que lleva al Señor, alcancemos la cima paso a paso.

Está claro que para Prisciliano no es necesario que los ricos abandonen sus riquezas, sino que entre en el camino pedagógico, «paso a paso», dando limosnas, siendo magnánimos y generosos, sin caer en la soberbia discriminante y sin reservar las riquezas para sí mismos. El movimiento de Prisciliano tiene como finalidad «dedicarse a una feliz pobreza voluntaria para romper la avidez que es el vínculo con la riqueza y raíz de todos los pecados» (CSEL XVIII, 125,18; 16,7). Se trata de construir una *historia propheticae sermonis* que supere definitivamente la *historia saeculi.* En esto Prisciliano es más radical que Ambrosio para quien la *historia saeculi* no es sólo historia del pecado y de las injusticias, sino también de la progresiva revelación de las futuras riquezas.

El préstamo con interés *(usura,* es uno de sus nombres latinos) y el comercio fueron actividades correspondientes en la economía del siglo IV. Un ejemplo claro era el llamado *nauticum fenus (nautikòs tókos),* por el que el prestamista recibía como garantía la nave si era un armador, y la carga si era un comerciante, el que recibía el préstamo se vinculaba a un plazo de pago y se empeñaba a pagar los intereses calculados con amplio margen respecto a los normales préstamos *(pretium pericoli).* El préstamo con interés y el comercio eran inseparables, sin el préstamo con interés no era posible el comercio ni marítimo ni por tierra. Los pensadores cristianos se dirigieron a las normativas veterotestamentarias para decidir sobre aspectos concretos económicos. El préstamo según Éxodo 22,25 debe concederse sin interés, y el Levítico 25,35-37 precisa que es ilícito el interés pagado con dinero y el pagado en especie. Lo mismo dicta el Deuteronomio 23,19-20. Los pensadores del siglo IV, Basilio, Gregorio de Nisa y Ambrosio, siguen estos cauces aunque con una cierta autonomía.

Ambrosio en el tratado *De Tobia* fustiga a los prestamistas, *feneratores*, que después de haber hecho un préstamo en dinero a los comerciantes, tratan de eludir la ley exigiendo el pago del interés no en dinero sino en especie: «Es interés el alimento, es interés el vestido, es interés todo lo que se añade al capital prestado. Se le dé el nombre que se quiera, siempre interés es» (*ibíd.* 14,49). Jerónimo, que es más lingüista, señala que en el hebreo se prohíbe el interés de todo tipo, mientras en la traducción de los Setenta la prohibición es de «usura en dinero». «Por esto —sigue Jerónimo— algunos piensan que es usura (préstamo con interés) sólo cuando se paga en dinero. Pero la Sagrada Escritura prohíbe toda añadidura al capital prestado. En el campo se exige el pago del interés en trigo, en vino o en aceite. Éstos son los intereses en añadidura, que si el préstamo de la siembra se da en invierno, se reciben en la cosecha una mitad más de la cantidad original» (*In Ezech.* 18,8).

Es lo que los latinos llaman *foenus*, o *usura*, o *superabundantia* y los griegos *tókos* o *pleonasmón* y *hemiolion*, legalmente fijado por Constantino el año 325 *(Cod.Theod.* II, 33,1). Jerónimo define por esto *usura est plus accipere quam dare (In Ps.* 54,12).

Basilio en una *homilía* (PG 46,452) fustiga a los que siempre están disponibles para pedir préstamos y «temerariamente se crucifican con los cuchillos de los intereses», mientras Gregorio de Nisa las tiene con los prestamistas avaros. La razón de la condena del préstamo con interés es para Basilio «que el dinero debe ser improductivo y no puede producir interés algunos». Por esto no alarga la prohibición al pago del interés en especie. Mientras Gregorio de Nisa amplía la prohibición a los intereses en especie (PG 46, 436). Para Basilio sólo se puede pedir préstamo en caso de necesidad impelente: «Es algo inhumano que el que se encuentra en la necesidad tenga que recurrir a pedir un préstamo para sobrevivir, pero más inhumano y criminal es que el prestamista pretenda obtener ganancias y riquezas aprovechándose de las desgracias del pobre» (PG 29,265). De todas formas, dice Basilio, pedir préstamos es la antesala de la esclavitud: se termina perdiendo los bienes y la libertad (PG 29,269). La única defensa del pobre es el trabajo: «¿Cómo me alimentaré? Tienes manos, tienes un oficio; trabaja a salario, ponte al servicio, muchos son los medios para buscar alimento, muchas son las posibilidades» (PG 29,275). El trabajo para Basilio es el único medio de defensa y condición de la libertad del pobre.

Ambrosio recoge además de las prohibiciones del Antiguo Testamento, los preceptos de la Nueva Ley. Mateo (5,42) pide que no se mande con las manos vacías al que pide prestado, mientras Lucas va más allá (6,35): «Prestad sin esperar nada en cambio.» Ambrosio exige a sus fieles que presten sin interés alguno *(De Tobia*, 6,23-24). Bastante desgracia tiene el pobre que tiene que pedir préstamos, en cuanto endeudándose se reduce a esclavitud *(ibíd.* 7,28). Ambrosio acepta una excepción: donde existe el derecho a la guerra, allí se da el derecho al préstamo con interés (*usura*) *(De Tobia*, 15,51). Se puede prestar con interés al extranjero. Una vez más Ambrosio adhiere plenamente las prescripciones veterotestamentarias en cuestiones económicas, donde se mantiene viva la validez plena de la «Ley Antigua», sea mosaica o derecho romano. Es el profundo lealismo político y civil de Ambrosio ante el Estado romano: «Hermanos tuyos son ante todo los que profesan tu misma fe y seguidamente los pueblos del derecho romano» *(De Tobia*, 15,51).

La actitud de los cristianos del siglo IV ante la profesión comercial no es de oposición. Se recuerdan los santos y mártires que fueron marinos y comerciantes. Marción era hijo de un obispo marinero comerciante de la región del Ponto y fue recibido con los brazos abiertos por la comunidad de Roma. Cipriano informa que algunos obispos eran comerciantes *(De Lapsis*, 6). Son muchas iglesias las que comerciaban en actividades marinas. Es famosa la rebelión de los *tenderos* del papa Calixto. La iglesia de Alejandría poseía una auténtica flota de naves para el transporte de trigo (papiro del 390, Mitteis-Wilcken, *Chrestomatie*, n. 434). Y Cirilo de Alejandría conquistará la ciudad de Éfeso y el concilio presentándose con cuarenta naves llenas de trigo. Agustín será contrario a los comerciantes y se negará a recibir la herencia de un *navicularius (Sermo* 356,4). Sin embargo, Juan Crisóstomo aprecia la valentía y osadía del comerciante marino *(De Lazaro*, hom. I,2). Teodoreto de Ciro bendice a Dios por la actividad de los comerciantes y de las relaciones comerciales entre los hombres y naciones: «El Dios Altísimo Señor del Universo no ha concedido a cada país todo lo que es necesario para el vivir humano, precisamente para no impedir con la abundancia de todas las cosas el común vínculo de la amistad que se desarrolla a través del comercio» (PG 83,585). Teodoreto repite las palabras iluminadas de Clemente de Alejandría, primer defensor cristiano del libre comercio entre los pueblos, «que es vínculo de la amistad».

Ambrosio que ha sido prefecto de la ciudad y que ha tenido que *captare annonam* para abastecer la ciudad, conoce bien los subterfugios de los comerciantes, la superproducción, el almacenamiento y acaparamiento de los productos para elevar los precios y jugar con el hambre y las necesidades de la población. Pero buena parte del *populus*, que lo ha elevado al episcopado y lo ha acogido como nuevo *patronus*, pertenece precisamente al comerciante medio y a la *plebs*. Por esto fustiga sobre todo a los *potentes et possessores,* causante del *pubblicum damnum* y que constituían el nervio central de los ricos latifundistas locales, que eran ya cristianos *clarissimi* (aunque según Ambrosio con un cristianismo *formal y fariseo).* Ambrosio se lanza contra sus *fraudes* y sus especulaciones sobre los precios. Prefieren además mantener la *philantropía* entre sus colegas ilustrísimos, pero su amor al prójimo no supera el círculo de su clase social *(Vita Ambrosii*, 41).

Las denuncias sociales de Juan Crisóstomo

Las obras de Juan Crisóstomo constituyen una de las fuentes más ricas en datos sociológicos sobre la vida del hombre del siglo IV en dos ciudades tan fundamentales del Imperio oriental como Antioquía y Constantinopla. Es quizá el autor cristiano

más atento a las realidades concretas y cotidianas de la vida de los cristianos de todas las clases sociales. Sobre la actitud de este predicador del siglo IV se han escrito las versiones más variadas (como sobre Clemente Alejandrino, del que el Crisóstomo fue un atento lector): es un mero predicador moralizador, es un reformador de la sociedad, es un profeta de la denuncia social, un revolucionario que, por un lado, chocó con el poder y fue condenado y exiliado del cargo más importante de la iglesia de su tiempo, Constantinopla, y, por otro, tropezó con la desidia y el entumecimiento total de un pueblo de cristianos sometido a una esclavitud material y espiritual, que les impedía despertar al ideal cristiano de una sociedad nueva. La obra de Crisóstomo como la de Basilio quedaron en la historia del cristianismo como puntos de continua referencia y hoy son los dos Padres de la Iglesia más leídos por su actualidad desconcertante y por una fuerza provocadora.

En Juan Crisóstomo no se encuentran especulaciones y teorías separadas de la realidad de la existencia normal de los hombres. Su pensar teológico es profundamente sociológico, conjunta todas las dimensiones de la realidad en una búsqueda global, para responder a la existencia humana «donde el cuerpo y la carne son cuerpo y carne de Dios», repite citando a Ireneo y a la antropología del primer pensamiento cristiano. Nadie más enemigo de los dualismos, de las dobles espiritualidades como Juan Crisóstomo. Una perspectiva que será fundamental en su actitud ante la riqueza y pobreza, ante el trabajo, la producción y el comercio, los problemas económicos y la dimensión comunitaria.

Juan Crisóstomo reflexiona en torno al episodio del *joven rico* insertándolo en las bienaventuranzas, como programa de vida de *todos* los cristianos. La llamada de Dios es para todos los cristianos sin distinción. Los estilos de vida serán fruto de la opción libre y personal de cada uno, pero las exigencias son iguales para todos. Con una sensibilidad especial para el *proceso gradual y pedagógico* de cada uno. En esto sigue las huellas marcadas por Clemente. El *joven rico* es un hombre perfectamente equipado para ser hombre (como todos los hombres que salen de las manos de Dios): su camino ha iniciado en la Ley que permite el amor a los bienes de la tierra, que reconoce a Dios como fuente de todo bien. El camino no termina ahí, los mandamientos orientan a superar ese amor y poner los bienes al servicio de los demás, porque el dinamismo interior de la Ley está orientado hacia el amor al prójimo, que es realización del amor a Dios. Por esto, el Señor le ofrece dar el paso al cumplimiento perfecto de la Ley del Creador que la Ley de Cristo revela en su plenitud. Siguiendo este camino puede conseguir la perfección como hombre y como cristiano. En las palabras de Jesús al *joven rico* el Crisóstomo descubre una *gradualidad pedagógica*: es el hombre rico que debe seguir su camino de liberación. Su muerte está en detenerse, en creer que ya está salvado, porque en ese mismo momento queda entrampado y esclavizado a las riquezas, colocando su seguridad en ellas. Por esto el rico tiene tanta dificultad para entrar en el Reino de los Cielos, que es la sociedad perfectamente a medida de todos los hombres: porque la posesión de las riquezas tiene un dinamismo propio que lleva a la exclusividad, al colocar su casa y su templo en ellas. La clave está en sentirse y vivirse pobres, necesitados de progresar y crecer.

Es el contenido de su *Homilía* 63. Una exhortación dirigida a los ricos, con gran finura pedagógica: «Para ayudaros a salir de la cárcel y de la esclavitud que es una tumba de muerte.»

La *Homilía* 64 está dirigida a los pobres. Su modelo es Pedro: un trabajador que necesita entender, que se resiste a abandonar la lógica del ansia de poseer. «¿Cómo

podremos sobrevivir así?», es el comentario desazonado de Pedro ante la llamada del señor al *joven rico* a renunciar a las riquezas. El Crisóstomo traduce el tradicional «¿Quién podrá salvarse así?», con un «sobrevivir», que encierra el problema económico-social de la propuesta radical del Señor. Pedro debe pasar a comprender la lógica nueva: «Si quieres ser perfecto...» Una lógica que expresa el desapego al poseer, como condición de arranque hacia la perfección. Pedro también tiene que recorrer su camino pedagógico: primero fue invitado a abandonar las redes y la pesca, a su padre y a su empresa familiar. El «vende lo que posees y dalo a los pobres», no está dirigido sólo a los ricos sino también a los pobres. Los modelos de comportamiento para todos los cristianos, pobres y ricos, los extrae el Crisóstomo del Nuevo Testamento: Pedro, Pablo, María Magdalena, Jairo, el centurión, son modelos porque expresan *trayectorias de conversión.*

EL PECADO CONTRA EL ESPÍRITU SANTO

La resistencia mayor a este programa la encuentra el Crisóstomo en *los hombres de Iglesia.* «Los que son cabeza de la Iglesia, las comunidades que se han convertido en poseedoras de riquezas, son los más difíciles para entrar por el agujero de la aguja» *(Homilía* 85). El Crisóstomo se pregunta por qué el cristianismo no ha conseguido cambiar la sociedad y responde: «La culpa está en que callan los que saben y cometen el pecado imperdonable, el pecado contra el Espíritu Santo. Sus manos están atadas por las riquezas y su boca tapada con el oro. Les habían entregado riquezas para distribuirlas a los pobres y se les han quedado pegadas. Por esto son objeto del sarcasmo y de las injurias del pueblo» *(Homilía* 85). Es este estado de cosas el que impide a la Iglesia cumplir con su deber y a los *cléricos* progresar en el seguimiento de Cristo. El modelo de la primitiva comunidad apostólica se ha volcado: mientras los apóstoles no poseían nada, ahora los sacerdotes y cléricos y obispos se han convertido en *possessores* y esclavos. Es el contenido de la *Homilía* 90: ¿por qué la comunidad de Antioquía es tan diversa del modelo apostólico? Porque se han resistido a seguir el llamamiento de Cristo, han preferido la posición del *joven rico.* El pecado contra el Espíritu Santo es la resistencia a la renuncia de las riquezas, al seguimiento de Cristo, es el pecado contra la nueva comunidad y sociedad.

> Por culpa vuestra y por vuestra falta de sentido humano (del que no pone sus riquezas al servicio de los demás), la Iglesia posee terrenos, casas, rentas inmobiliarias, medios de transporte, carreteros y mulos. Este tesoro de la Iglesia debe ser vuestro, porque su única renta debe ser vuestra generosidad. Sin embargo, se verifican dos absurdos: vosotros no conseguís nada y los sacerdotes de Dios no se ocupan de su ministerio (*Homilía* 85 sobre el Evangelio de Mateo).

En la *Homilía* 34, Juan Crisóstomo se pregunta por el origen de las riquezas, de la acumulación, de la pobreza y de las discriminaciones sociales. Ciertamente no derivan del plan de Dios que ha hecho a todos iguales y dona sus bienes a todos por igual. El rico se ha hecho rico con el engaño, acumulando riquezas que no ayudan a nadie. El rico que coloca sus riquezas al servicio de los demás es un hombre que ha reconocido el plan de Dios que dona sus bienes a todos. Las riquezas, los bienes, el trabajo, el comercio, son bienes y reciben la bendición de Dios si responden al bien común de toda la comunidad.

Dios al principio no creó a éste rico y a éste pobre, y cuando sacó a los hombres a la existencia no mostró a uno tesoros de oro y a otro le impidió descubrirlos, sino que a todos entregó la misma tierra. ¿Por qué entonces, si la tierra es común, tú tienes tantas hectáreas, mientras tu vecino no tiene un puñado de tierra? «Es mi padre —dices— el que me las ha dejado.» ¿Y él de quién las había recibido? «De sus antepasados.» Pues bien, si nos remontamos hacia el origen de todo, se encuentra el origen [...]. Bueno, no quiero discutir de eso, admitamos que la riqueza tiene un origen justo, que no haya sido fruto de robos, al fin y al cabo tú no eres responsable de las juegos sucios de tu padre. Pero ciertamente tienes el fruto del robo. Bien, y qué, ¿tu riqueza es buena? Para nada. «Tampoco mala», me respondes, «mientras no hace daño no es mala, aunque no produzca ningún bien». Y qué, ¿no es un mal poseer para sí solos los bienes del Señor, gozárselos para sí lo que es común de todos? Si los bienes son de nuestro común Señor, son también de nuestros compañeros de servitud, porque lo que es del Señor, es común de todos. Éste es el plan de Dios: ha creado las cosas para que fueran comunes a todos, Dios las distribuye igualmente a todos como hermanos. Y así hizo común todo para que no hubiese riñas ni guerras, porque en lo común no hay batallas, la paz es completa. La guerra nace cuando alguien trata de apropiarse de lo que no es suyo. Nuestro problema es que no respetamos la comunión ni hasta de lo más insignificante. ¡Cuánto nos cuesta aprender esta sencilla lección! *(Homilía* 12 sobre la Primera carta a Timoteo).

Para Juan Crisóstomo en el origen de la propiedad de las riquezas está siempre la injusticia, directa o indirectamente, y si la actual posesión no es injusta, el mal consiste en tenerlas para sí, en su posesión exclusiva y excluyente. La riqueza es un bien, y en cuanto bien lleva dentro el dinamismo de la autodonación, porque es don de Dios. Por esto la propiedad («el mío y tuyo») es un palabra sin fundamento ni natural ni sobrenatural y es origen de guerras, injusticias y males. No es lícito citar la Sagrada Escritura para justificar la posesión, porque las leyes del Antiguo Testamento tienen su cumplimiento en la única Ley de Cristo, que es la revelación de la Ley del Creador. Las Homilías 11 sobre la Primera carta a los Tesalonicenses, la 18 y 33 a la Carta a los Hebreos exponen el valor de la pobreza, como actitud libre que permite el progreso del hombre.

Capítulo XXIV

La moral sexual cristiana

J. M. Blázquez

Anticonceptivos. Aborto

Para este tema hay que tener presente lo escrito por uno de los mejores conocedores de las costumbres romanas, P. Veyne: «Entre la época de Cicerón y el siglo de los Antoninos se produjo un gran acontecimiento mal conocido: la metamorfosis de las relaciones sexuales y conyugales. Al término de esta metamorfosis, la moral sexual pagana se muestra idéntica a la futura moral cristiana del matrimonio. Ahora bien, esta transformación maduró independientemente de cualquier influencia cristiana; estaba ya acabada cuando se difundió la nueva religión y se puede pensar, incluso, que los cristianos simplemente de apropiaron de la nueva moral de las postrimerías del paganismo.»

Es decir, que, para este autor, las raíces de la moral cristiana se hunden en el paganismo, aceptando y luego apropiándose de la filosofía moral de los paganos respecto a las costumbres sexuales. Este autor defiende también que «la moral sexual cristiana, por una parte, se limita a apropiarse del programa de moral sexual inventado por la aristocracia de servicio bajo el alto Imperio; por otra, se apoya en la propensión a la reactividad de la plebe libre, proponiéndole el nuevo programa».

La Iglesia condenó, ya desde época de Pablo, la homosexualidad masculina y el lesbianismo, el adulterio, el infanticidio y el aborto (éste no aparece condenado expresamente en la revelación bíblica), aunque permitió el divorcio y las segundas nupcias, según el mejor canonista de la Iglesia, el Ambrosiasta, y según la interpretación de los canonistas bizantinos al pensamiento de Crisóstomo y otros varios escritores de primera fila. Estas últimas cuestiones ya han sido tratadas en otros capítulos de esta obra.

Las menciones explícitas a los anticonceptivos, antes del siglo IV, son muy escasas. Los Apocalipsis de Pedro y de Pablo, donde se describen meticulosamente todas las penas correspondientes a cada uno de los pecados, aparecen los castigos para aquellas que abortan. No se condena expresamente el uso de anticonceptivos, que eran muy usados, en general, durante todo el Imperio romano. Tampoco se condena su uso en los libros bíblicos ni en lugar alguno del Nuevo Testamento. La Didaché, que condena el aborto, el infanticidio y la homosexualidad, no alude al uso de anticonceptivos. Tertuliano sí menciona el uso de tapones anticonceptivos, pero no los prohíbe.

Los autores cristianos condenaron la práctica de matar a los niños o abandonar-

los. El infanticidio era frecuente en época imperial romana. De ello dan noticia Filón de Alejandría y Séneca. Los autores cristianos asocian frecuentemente infanticidio y aborto, como Bernabé, Atenágoras, Tertuliano, Minucio Félix y Ambrosio.

La práctica del aborto fue condenada ya por la Didaché, y en el siglo IV por los sínodos de Elvira, Ancyra, y por los cánones de Basilio de Cesarea. Sin embargo, Tertuliano, aunque es contrario al aborto, lo admite cuando está en peligro la vida de la madre. El obispo de Roma, Calixto, y en general los obispos de Roma fueron por lo general muy permisivos en el tema del aborto. Calixto lo consideraba una asunto de la conciencia de cada individuo.

El uso de anticonceptivos, que al mismo tiempo solían ser abortivos, estaba muy extendido en la Antigüedad. Aparecen citados ya en un papiro egipcio datado en torno al año 1850 a.C. Se trata, en ese caso, de supositorios vaginales. Aristóteles, muerto en el año 322 a.C., se ocupó del tema de los anticonceptivos en su *Historia de los animales*. El Estagirita había asentado el criterio de que aquellos pueblos incapaces de controlar su demografía estaban condenados a la pobreza. Plinio el Viejo, muerto en el año 79 d.C., en su *Historia Natural* recogió una sola receta anticonceptiva hecha a base de la cocción de ruda, planta que poseía propiedades abortivas, esencia de rosas y áloes. Sorano de Éfeso, médico de época de Hadriano, en su *Ginecología*, prestó especial atención a los anticonceptivos, de los que enumera tres preparados.

Algunos métodos contraceptivos tenidos por útiles en la Antigüedad consistían en la aplicación de determinadas sustancias en la vagina y en el cuello del útero, pues se pensaba —por ejemplo Aristóteles— que la concepción era mucho más difícil cuando las paredes del útero estaban lisas, resbaladizas, para lo cual se untaba el aparato genital interno femenino con aceite de cedro, con ungüento de Saturnio, o con pomadas obtenidas a base de aceite de oliva y de incienso. Sorano recomendaba una mezcla de aceite viejo de oliva, de miel, de savia de bálsamo o de resina de cedro, que debía aplicarse en el útero. Un tercer método contraceptivo consistía en untar el pene con una pomada espermicida, en gran cantidad, de modo que además taponara la entrada del útero durante la penetración. Plinio menciona la goma de cedro.

Tertuliano menciona el uso de tapones vaginales. Dioscórides daba una receta para estos tampones, que debían empaparse de una mixtura de menta, goma de cedro, alumbre y cizaña de miel. También puede considerarse un medio anticonceptivo la recomendación de mantener sólo relaciones sexuales en los periodos estériles de la mujer, cuyo ciclo era ya bien conocido en la escuela hipocrática desde el siglo V a.C. Esta recomendación médica estaba todavía vigente en el siglo II d.C., ya que todavía la cita Sorano.

Ninguna obra científica de la Antigüedad hace referencia al *coitus interruptus*, que fue el acto practicado por Onán para no dar descendencia a su hermano, porque los hijos no eran suyos. Este texto ha servido a la Iglesia, tras hacer una interpretación torcida (pues no se refiere a la masturbación) para prohibir las prácticas masturbatorias, que, por cierto, eran toleradas por la Iglesia primitiva. El *coitus interruptus* los usaban en Roma las prostitutas, según el poeta Lucrecio (95-55 a.C.), y los maniqueos, según Agustín.

Como ya se ha indicado, los autores cristianos de los primeros siglos no prohibieron el uso de anticonceptivos. Todavía en época de Justiniano, el médico oficial del emperador recomendaba los procedimientos anticonceptivos de Sorano, médico muy bien valorado por Tertuliano y por Agustín, que la iglesia bizantina no prohibía.

Musonio Rufo, un caballero romano de comienzos del Imperio (c. 30-100), cuyas

ideas tuvieron gran influencia en Roma y en el cristianismo posterior, comenta, no sin confusión, la legislación de Augusto acerca de las relaciones matrimoniales, en las que intercala opiniones de cómo él deseaba que fueran. Por temor a la población se prohibió a la mujeres someterse a abortos y a utilizar anticonceptivos, y, por contra, recompensando a las familias numerosas. Musonio Rufo era contrario a las prácticas abortivas, al uso de anticonceptivos y a todo tipo de homosexualidad.

Juan Crisóstomo, al igual que Jerónimo, habla claramente del uso de anticonceptivos en su *Homilía 24* sobre la Carta a los Romanos, y los prohíbe, pues la contracepción es una muerte. En el mundo antiguo permaneció el criterio aristotélico según el cual el feto masculino recibía el alma cuarenta días después de la concepción, y el femenino noventa días. Con estas ideas era difícil prohibir el uso de anticonceptivos.

Finalidad del matrimonio

La Iglesia primitiva defendió que la finalidad del matrimonio era la procreación. Tertuliano, Jerónimo y Juan Crisóstomo, sin embargo, consideraban que el mundo estaba suficientemente poblado. En ninguna parte del Nuevo Testamento se propone o defiende tal finalidad de la procreación; tampoco en el Cantar de los Cantares, obra del siglo V o IV a.C. que es una celebración del amor humano. Debemos señalar la excepción que es, en este sentido, el libro de Tobías (8,9), obra datada hacia el año 200 a.C.: para los doctores judíos de esta época el matrimonio y la procreación obligaba a todos los hombres.

En época imperial se extendió la idea estoica de que la finalidad principal del matrimonio era tener descendencia. Ya Filón de Alejandría, que tanta influencia tendría en los escritores cristianos posteriores, defendía que las relaciones conyugales sólo se justifican para engendrar. Por tanto, es lógico que, basándose en la esterilidad, condene las relaciones homosexuales y las contracepción. El mismo Séneca escribe a Helvia, su madre, afirmando que el deseo sexual no ha sido dado al hombre para su satisfacción, sino para la perpetuación de la especie. Según el filósofo cordobés, la moral se circunscribe esencialmente a las relaciones sexuales humanas, teoría que ha resultado funesta, pues el cristianismo, llegando más lejos aún, ha reducido los conceptos de moralidad a los actos y comportamientos sexuales. Séneca, en su tratado *Sobre el matrimonio* expone la idea, que ha rebrotado en la actualidad, que el hombre puede amar a la esposa adúlteramente, y convertirla en una amante, si es que ésta no puede engendrar hijos. Musonio Rufo, contemporáneo de Séneca y seguidor del estoicismo medio, declara sólo justa la unión conyugal que tenga por finalidad la perpetuación de la especie humana; y por razones obvias se opone también al amor entre homosexuales.

Justino *(Apología primera* 29) escribió que el único fin del matrimonio era tener hijos. Taciano era más radical aún: el matrimonio era una fornicación. Jerónimo, Ambrosio y Agustín son acordes con la idea estoica de que la finalidad del matrimonio es la procreación. Ambrosio condena las relaciones sexuales cuando la mujer esta encinta.

Juan Crisóstomo no presenta la procreación como la única finalidad del matrimonio. Insiste en que es un remedio contra la lujuria. Siguiendo a Pablo, opina que el matrimonio ha sido instituido en interés de los esposos, y no como medio para la multiplicación de la especie humana. No prohíbe que se mantengan relaciones con

la esposa encinta, ni cuando ésta sea vieja. Sin embargo, por influencia del estoicismo medio, condena el uso de anticonceptivos.

Los estoicos, contrarios en general, en esta materia, a los postulados de la filosofía griega que daba gran importancia al placer, fueron radicalmente contrarios a la búsqueda del placer sexual. Esta idea de los estoicos pasó al cristianismo. Los filósofos estoicos condenaban toda relación sexual fuera del matrimonio. La Iglesia, sin embargo, aceptó el concubinato como una forma de matrimonio. Así se expresa al respecto el primer concilio de Toledo, celebrado hacia el año 400:

> Si algún cristiano estando casado tuviera una concubina, sea privado de la comunión. Por lo demás, aquel que no tiene esposa y tuviera en lugar de la esposa una concubina, no sea apartado de la comunión. Confórmese solamente con la unión de una mujer, sea esposa o concubina, como mejor le plugiere, y el que viviere de otra manera, sea arrojado (de la Iglesia) hasta que se arrepienta y regrese mediante la penitencia.

El desprecio del cuerpo y del placer, así como el pesimismo en materia sexual, de algunas corrientes filosóficas y éticas que circulaban en el Imperio romano y que luego pasaron al cristianismo, es una de las peores herencias de la Antigüedad. Las corrientes gnósticas, por ejemplo, insistieron en tal pesimismo sexual; eran enemigos del cuerpo y contrarios al matrimonio, por considerar la materia intrínsecamente mala. Desgraciadamente el pensamiento gnóstico fue muy influyente en la ideología cristiana de la sexualidad, aunque algunos autores la matizaron. Así, Clemente de Alejandría defiende, contra los gnósticos, que el matrimonio es bueno y conforme a la voluntad de Dios. Está de acuerdo con los estoicos en situar la procreación como fin principal del matrimonio. Admite, sin embargo, que para Pablo (1 Co 7,2) el matrimonio es una forma de adormecer el instinto sexual desmedido, teoría aceptada y recogida por Juan Crisóstomo en varios de sus escritos. Admite la posibilidad, ya citada, de ser adúltero con su propia esposa, siguiendo a Filón e influenciado por la moral estoica, tratándola como si fuera una prostituta. Clemente se opone a las relaciones sexuales con mujer encinta o con ancianas.

Matrimonio

La Iglesia tuvo que defender la institución del matrimonio de los ataques de los marcionitas y otras sectas contrarias a él. Así se ve en varios escritos: en los Hechos de Pedro, escritos a fines del siglo II, Pedro predica contra el matrimonio y anima a las esposas a que abandonen a sus maridos; y en el mismo sentido se expresan los Hechos de Andrés y los Hechos de Tomás, escritos claramente gnósticos redactados en lengua siria en la primera mitad del siglo III; y también Taciano y los encratistas.

Calixto, obispo de Roma, no se opuso a los matrimonios entre libres y esclavos, medida que significa un gran avance social, aunque fuera condenada por Hipólito. Tertuliano escribió tres tratados sobre el matrimonio. Es contrario a los matrimonios mixtos (entre paganos y cristianos) que habían sido condenados por Pablo y considerados obra del demonio.

Por su parte, Clemente consideraba el matrimonio un deber para el bienestar de la patria, para el perfeccionamiento del mundo y para la sucesión familiar. En la Iglesia primitiva no existía el matrimonio eclesiástico.

Shalom Ben Chorin, especialista judío en religión, ha defendido la hipótesis de que Jesús estuvo casado. Sólo un escrito gnóstico defiende esa circunstancia, y la Iglesia no se tomó la molestia de refutarla. La Iglesia primitiva no tuvo conocimiento de ello. De haber tenido conciencia de ello hubiera utilizado ese hecho como argumento para la defensa del matrimonio.

VIRGINIDAD

Desde época temprana la Iglesia alabó la virginidad, considerándola como un modelo a imitar. Ya en las dos cartas atribuidas a Clemente, dirigidas a los solteros, se hace una defensa y alabanza de la condición virginal, que otros Padres, por ejemplo Ignacio de Antioquía, recomendaba siempre que fuera posible. La carta atribuida a Tito, el discípulo de Pablo, es un discurso sobre la virginidad.

El mártir del año 311, Metodio, probable obispo de Filipos de Macedonia, escribió el *Banquete* en el que intervenían diez vírgenes haciendo un panegírico de su virginidad. Novaciano escribió una excelente obra *Sobre las ventajas de la castidad.* A Tertuliano se debe una *Exhortación sobre la castidad*, escrita entre los años 202 y 212, dedicada a un amigo que había perdido a su esposa, y en la que le aconseja que no se vuelva a casar.

En el siglo IV, varios escritores cristianos escribieron tratados acerca de la virginidad, como Atanasio (dos); Serapión, obispo amigo de Antonio y superior de una colonia de monjes; Basilio de Ancyra; Ambrosio, etc. Gregorio de Nisa hacía de la virginidad el fundamento de todas las virtudes. Para Atanasio y Gregorio de Nisa la virginidad era un género de vida angelical y una preparación para la visión de Dios. Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Ambrosio y Agustín consideran el estado virginal superior al matrimonio.

Sin embargo, hubo en la Iglesia corrientes opuestas a la virginidad. Clemente considera la institución matrimonial por encima de la condición virginal. Joviniano, contra el que luchó Jerónimo, colocaba la virginidad a la misma altura que el matrimonio. En la Iglesia primitiva, con mucha frecuencia los presbíteros y obispos estaban casados. El intento de implantar el celibato obligatorio fracasó en el concilio de Nicea. Años antes se ordenó en el sínodo de Elvira, pero no se cumplió en Hispania ni siquiera en siglos posteriores.

El obispo de Roma, Siricio, en carta dirigida al obispo de Tarragona, califica de lujuria y de crimen el hecho que los sacerdotes ordenados tengan relaciones con sus esposas y que engendren hijos.

La virginidad cristiana no tiene fundamento en el Antiguo Testamento, ni el ambiente palestino. Jesús eligió a hombres casados para que fueran sus discípulos inmediatos, los apóstoles, y él mismo tuvo hermanos y hermanas, que a juzgar por el término usado en el Nuevo Testamento, *adelphoi*, debían ser hermanos carnales, según señaló ya el propio Tertuliano.

En los primeros siglos del Imperio existía entre los paganos una corriente que valoraba la virginidad, que no fue una invención del cristianismo. Apolonio de Tiana, según su biógrafo Filóstrato, hizo voto de castidad. El médico Sorano de Éfeso consideraba la virginidad como factor de buena salud. Los neoplatónicos exigían a sus seguidores la abstinencia carnal.

Pecados capitales

La Iglesia primitiva consideró pecados capitales la idolatría, el homicidio y el adulterio, explícitamente condenados en el Apocalipsis de Pedro y en el *De puditicia* de Tertuliano. La usura estaba especialmente reprobada. Gregorio de Nisa pronunció un discurso en el año 379 contra los usureros, porque éstos quebrantaban las leyes de la caridad.

Influjo de Agustín

Las funestas ideas de Agustín en materia sexual han influido hasta el día de hoy. Defendía la transmisión del pecado original por el acto sexual. La moral sexual de Agustín es profundamente pesimista y negativa. Tenía una baja estima, peyorativa, de las relaciones sexuales que no se fundamentan en la revelación.

Agustín, en su etapa maniquea, debió hacer uso frecuente de los anticonceptivos, contra los que luego arremetió violentamente. Los maniqueos eran contrarios a la procreación, que consideraban un acto diabólico. Exigían a sus seguidores un ascetismo total. La categoría inferior de esta religión, los auditores, se podían casar, aunque no tener hijos, o vivir en concubinato, como hizo Agustín. Los maniqueos aprobaban el placer y rechazaban la procreación. Agustín, después de su conversión, predicó justamente lo contrario de cuanto había practicado a lo largo de su vida. El método anticonceptivo usado por los maniqueos, y condenado por Agustín, es el único admitido hoy día por la Iglesia católica. Agustín, como Jerónimo, también defendió que se podía ser adúltero con su propia esposa, tesis que se ha vuelto a replantear en la actualidad por la Iglesia católica y que carece de todo sustento en la religiosidad bíblica. Si se excluye la procreación —escribe Agustín en *Contra Faustum* (15,7)—, los esposos no son más que viles amantes; la esposas, prostitutas; los lechos conyugales, burdeles. Refiriéndose en *Matrimonio y concupiscencia* (1,15.17) escribe, aludiendo a las técnicas artificiales de anticoncepción, que las mujeres se convierten en prostitutas de sus esposos y los maridos en adúlteros de su propia mujer. Los pelagianos, mortales enemigos de Agustín, eran favorables al placer sexual, que consideraban una cosa natural y no pecaminosa. Para ellos el matrimonio era un bien. Agustín creía que el placer sexual escapaba al control de la voluntad.

Un párrafo de Lactancio (*Inst. div.* 6,23) es el gran texto sobre la sexualidad cristiana:

> Paso ahora al placer que percibimos con el tacto. Este sentido afecta realmente a todo el cuerpo. Pero yo pienso que debo hablar, no de adornos ni vestidos, sino sólo de la concupiscencia, que es, sobre todo, el vicio que debe ser evitado, porque es enormemente nocivo. Cuando Dios ideó la razón de ser de los dos sexos, les atribuyó la facultad de atraerse mutuamente y de gozar con su unión. Por ello, puso en los cuerpos de todos los seres animados un ardiente deseo, de forma que todos cayeran ansiosamente en este sentimiento y pudieran, de esta forma, propagar y multiplicar la especie. Este deseo y apetencia se encuentran con mayor grado y crudeza en el hombre, ya porque quiso que la propagación de la especie humana fuese mayor, ya porque sólo al hombre dio la facultad de ser virtuoso, con lo que consegui-

ría alabanza y gloria al reprimir los placeres y abstenerse. Pues bien, ese nuestro adversario conoce muy bien cuán grande es la fuerza de este deseo, al que algunos prefirieron llamar necesidad, y lo convierte, de recto y bueno que es en principio, en algo depravado y malo. Introduce, en efecto, deseos ilícitos, para que aquellos que pueden gozar de lo suyo propio sin pecado, contaminen lo que es de otros. Introduce en nuestros ojos formas excitantes, proporciona estímulos y alimenta el vicio; entonces, turba y remueve todos los estímulos en las partes más íntimas, solivianta e inflama el ardor natural, hasta que enreda y atenaza con sus engaños al hombre. Y para que no haya nadie que por miedo al castigo se prive de lo ajeno, inventó los lupanares y prostituyó el pudor de infelices mujeres, para jugar tanto con aquellos que lo hacen como con aquellas que se ven obligadas a prostituirse. Con estas obscenidades, sumerge en una especie de torbellino de cieno a las almas nacidas para la santidad, apaga la vergüenza y azota al pudor.

Ese mismo hace incluso que los varones se unan a los varones e inventa vergonzosos coitos contra la naturaleza y contra lo establecido por Dios. De esta forma mancha a los hombres y los arma para toda impiedad. ¿Qué santidad puede, en efecto, haber en aquellos que sustraen su juventud, débil y necesitada de ayuda, a su propia concupiscencia para arrastrarla y ensuciarla? No puede describirse este tipo de relaciones por la magnitud de su pecado. A éstos no los puedo llamar otra cosa que impíos y parricidas, ya que no les basta el sexo que Dios les dio, si no lo ensucian profanándolo y ofendiéndolo. Sin embargo, ellos piensan que estas relaciones son insignificantes y casi honrosas.

Y ¿qué decir de aquellos que, más que la abominable concupiscencia, practican la insania? Da pena decirlo, pero ¿qué pensamos que va a ser de esos que no tienen ningún reparo en hacerlo? Y, a pesar de todo, hay que decirlo, porque sucede: me estoy refiriendo a ésos cuya libido es tan rastrera y cuya locura tan execrable que no respetan ni la cabeza. ¿Con qué palabras, con qué indignación atacaré tan gran pecado? La magnitud de su pecado es superior a mis facultades retóricas.

Así pues, dado que la concupiscencia alimenta estos hechos y es la causa de esas acciones, debemos armarnos contra ella con la mayor de las virtudes. Quien no pueda frenar estos sentimientos que los mantenga dentro de los límites de su propio tálamo, para conseguir así lo que ávidamente desea, sin caer sin embargo en pecado. Pues ¿qué otra cosa buscan esos perdidos? El placer de los sentidos tiene siempre como finalidad acciones honestas; si los hombres persiguen ese placer por sí mismo, está permitido disfrutar justa y legítimamente de él. Y si por alguna circunstancia ineludible nos está prohibido, es entonces sobre todo cuando hay que poner en práctica la virtud, de forma que la continencia haga frente al deseo. Y no sólo no nos está permitido tocar nada en tálamos ajenos, sino que Dios ordenó también que nos abstuviéramos de los cuerpos públicos y prostituidos; y nos enseña que, cuando dos cuerpos se unen entre sí, se convierten en un solo cuerpo. Así, quien se sumerge en el barro, necesariamente saldrá manchado de barro; y un cuerpo puede en realidad ser rápidamente lavado, pero un alma, manchada por el contagio de un cuerpo impúdico, no puede purificarse de esa suciedad que se le ha pegado sino tras un largo tiempo y por medio de muchas buenas obras. Debe, pues, cada uno tener en cuenta que a los seres vivos se les permite la unión de ambos sexos para engendrar y que los amores tienen esta ley: la de preparar la descendencia. De la misma forma que Dios nos dio los ojos, no para que contemplemos y gocemos del placer, sino para que veamos a través de ellos los actos que afectan a las necesidades vitales, así la parte genital del cuerpo no nos ha sido dada, como ilustra su propio nombre, para otra cosa que para producir descendencia. A esta ley divina debemos obedecer con gran devoción. Que todos los que se confiesan discípulos de Dios lleven tal tipo de costumbres y forma de vida que puedan controlarse a sí mismos; y es que quienes ceden a los placeres, quienes obedecen a la pasión, entregan su alma al

cuerpo y la condenan a muerte, ya que se ligan al cuerpo, sobre el cual tiene potestad la muerte.

Todavía no he hablado de todas las funciones de la castidad: los límites que Dios le impuso no sólo están entre las paredes de la propia casa, sino incluso del propio lecho, de forma que quien tenga esposa no pretenda tener además esclava e hija, sino que debe ser fiel al matrimonio. Y es que no sucede, como prescribe el derecho civil, que sólo sea adúltera la mujer que tiene un amante, mientras que el marido, por muchas mujeres que tenga, está libre del pecado de adulterio, sino que el derecho divino unió a los dos en matrimonio, es decir, en un mismo cuerpo, con igual lazo jurídico, de forma que es tenido como adúltero quienquiera que distraiga su cuerpo para otro. Y Dios, si bien quiso que las demás hembras desdeñaran a los machos una vez preñadas, hizo que, de todas las hembras, fuera la mujer la única que aceptara siempre al hombre; y lo hizo sólo para que los hombres, al ser rechazados por las mujeres, no se vieran empujados por su pasión a apetecer otra cosa, viéndose de esta forma privados de la gloria de la castidad. Por otro lado, tampoco la mujer alcanzaría la virtud de la pureza si no tuviera posibilidades de pecar. Efectivamente, ¿quién llamaría pura a una hembra por el hecho de rechazar al macho una vez preñada? Este rechazo lo practica porque, si aceptara al macho, necesariamente sentiría dolor y correría peligro. Consiguientemente, no tiene ningún mérito loable no hacer una cosa que no puede hacer. Y por ello es digna de alabanza la pureza en el hombre: porque no es natural, sino voluntaria. Los esposos deben, pues, ser fieles el uno al otro; es más, el esposo debe dar ejemplo de continencia a su esposa para que ésta se porte castamente; y es que es injusto exigir lo que uno mismo no puede ofrecer. Esta desigualdad es la causa determinante de que existan adulterios, ya que las mujeres no aguantan el tener que ser ellas fieles con unos maridos que no corresponden con cariño. No hay, en definitiva, ninguna adúltera tan desvergonzada que no ponga como pretexto de sus vicios este motivo: que ella, al pecar, no está haciendo una injuria, sino devolviéndola. Esto lo expuso perfectamente Quintiliano con estas palabras: «El hombre no se abstiene de la mujer ajena ni guarda la suya.» Estos dos hechos van naturalmente unidos: efectivamente, un marido ocupado en seducir a las esposas de otros no puede tener tiempo para cuidar la honradez de su casa; y la esposa, cuando se encuentra con un marido como éste, piensa que, siguiendo ese ejemplo, puede imitarle o vengarse. Hay que procurar, pues, no dar ocasión al vicio con nuestro libertinaje; las costumbres de ambos esposos deben ir a la par y ambos deben llevar el yugo con idéntico ánimo: pongámonos a nosotros mismos en el lugar del otro. Y es que el sumo de la justicia consiste en esto: no hacer a otro lo que tú mismo no quieres que te hagan.

Éstos son los preceptos que Dios da en orden a la continencia. Sin embargo, para que nadie piense que él puede poner límites a los preceptos divinos, se añaden, para evitar toda astucia y engaño, éstos: es también adúltero quien se casa con una mujer abandonada por su marido, y aquel que, sin que medie adulterio, abandona a su mujer para casarse con otra. Dios no quiso, en efecto, que un cuerpo se dividiera y rajara. Y por otro lado, no sólo debemos evitar el adulterio de hecho, sino también en el pensamiento, de forma que nadie debe mirar a una mujer y desearla en su mente, ya que el pensamiento es adúltero incluso cuando imagina en su interior la imagen del placer. Y es que realmente es la mente la que peca, la que concibe con el pensamiento el fruto de la desbocada pasión; en ella está el pecado, en ella todo el delito. Efectivamente, aunque el cuerpo no esté manchado con ninguna impureza, no hay, sin embargo, pureza si el alma es incestuosa; ni se puede pensar que la castidad esté incorrupta cuando el deseo ha manchado la conciencia.

Que nadie piense, en cambio, que es difícil poner frenos a la pasión y encerrarla, andariega y errante como es, dentro de los límites de la castidad y pureza, ya que los hombres tienen en sus manos el vencerla: muchos han mantenido una feliz e in-

corrupta integridad en su cuerpo, y hay muchos también que disfrutan de este celestial tipo de vida.

Señala P. Veyne que este texto está muy próximo a la vieja moral: Se prohíbe la prostitución. Más grave aún es la pederastia, y el más grave delito la *fellatio,* al igual que pensaban los moralistas paganos.

CAPÍTULO XXV

Orígenes del monacato cristiano

J. M. BLÁZQUEZ

SU EXTRACCIÓN SOCIAL

El monacato es uno de los fenómenos más interesantes del cristianismo de los últimos siglos de la Antigüedad, desde el punto de vista religioso, social y económico, cuyo influyo alcanza hasta el siglo XX. Fue un movimiento de rechazo a la Iglesia oficial, fuertemente secularizada desde el último cuarto del siglo III cada vez más vinculada a los órganos de gobierno del Estado y cada vez más acorde con los valores que esa sociedad representaba. R. Teja ha señalado recientemente que no es de extrañar que en el hundimiento de las estructuras sociales, políticas y mentales del mundo antiguo, el cristianismo desempeñe un papel clave, determinante, en la interpretación de este periodo. El auge del cristianismo y su rol en la sociedad es incuestinable en los últimos siglos del Imperio romano.

P. Brown compara a Plotino y a Antonio, que señalan la diversidad de campos en la historia religiosa en la Antigüedad. Ambos individuos lograron un dominio casi divino de la mente sobre el cuerpo a través de medios diametralmente opuestos. Para Plotino, la ultramundaneidad procedía de la cultura tradicional. La literatura clásica y la filosofía se hallaban en la base del ascetismo. Los obispos de finales del siglo III y de comienzos del siglo V, se habían acercado a este ideal austero y urbano, adornado con lecturas literarias. Para Plotino y para los obispos cristianos, el desentenderse del mundo no llevaba consigo el rompimiento con la cultura y sociedad circundante. Antonio abanderaba el mundo civilizado. El atractivo del ascetismo consistía en que era practicado por un grupo de personas desplazadas, con un nuevo estilo de vida.

En el monacato primitivo las dos figuras claves son san Antonio (c. 250-376), que es considerado el fundador del monacato cristiano, y que se retiró al desierto egipcio hacia el año 270; y Basilio de Cesarea, muerto en el año 378, y dedicado a la vida monástica desde el año 358. El tercer personaje clave es Pacomio, que practica la vida monacal a partir del año 320.

El monacato no se puede desgajar de la vida social, como indica acertadamente R. Teja. El problema fundamental, como plantea el mismo autor, es conocer las razones que movieron a un gran número de personas a practicar el ascetismo, para satisfacer sus aspiraciones religiosas, a partir del año 270. El monacato no es un acontecimiento circunstancial en el mundo cristiano.

El monacato más antiguo es el llamado anacoretismo, del que ya existían precedentes. Este tipo de vida se hizo repentinamente muy popular por la difusión de la *Vida de Antonio*, escrita por Atanasio, hasta el punto que en Egipto y en otros lugares, como Siria o Palestina, caló hasta convertirse en un verdadero fenómeno de masas.

Egipto, la tierra donde apareció el anacoretismo, tenía unas estructuras políticas, económicas y sociales muy particulares. Era un país eminentemente rural, con un cristianismo urbano que tenía el polo de atracción en Alejandría, la segunda ciudad más importante del Imperio, donde existía una intensa actividad intelectual y espiritual. Basta recordar corrientes de pensamiento tan influyentes como los gnósticos egipcios y a la escuela catequética alejandrina. Mientras tanto, el cristianismo que se desarrollaba en el ambiente rural era un tanto heterodoxo; y se hablaba la lengua copta. En este ambiente surgió el monacato, que significó una rotura con los valores establecidos del Estado y de la Iglesia. Los anacoretas buscaban el trato directo con Dios, sin la intervención mediadora de la Iglesia. R. Teja señala el paralelismo y la influencia de la *anachoresis* política administrativa, o huida del campesinado de su lugar de residencia a un templo, a una aldea, al desierto o a una zona pantanosa, para escapar al servicio militar, a la presión fiscal u otras obligaciones.

Una de las características del monacato es que fue un fenómeno seguido masivamente, aunque sin poder dar cifras exactas. Muchos cristianos campesinos en época de grave crisis económica y social, como fue el siglo III, rechazaron la gran Iglesia, y buscaron en el anacoretismo satisfacer su profunda ansia de religiosidad, siguiendo el ejemplo de Cristo, que se retiró al desierto para ser tentado por el diablo, que habita en el desierto. El anacoreta escapaba a la autoridad romana. Su actitud era, en realidad, una forma de protesta social con trasfondo religioso. El modelo fue imitado en otras provincias del Imperio romano, aunque nunca llegó a ser un movimiento organizado. El anacoreta era un individuo que en su soledad luchaba contra dos enemigos personales: el sexo y el demonio.

Desde el primer momento, este género de vida practicado por personas solitarias en grutas o tumbas vacías, bajo el sol ardiente del desierto, cayó en abusos y excesos. Las razones que impulsaban a estos hombres a su retiro no eran principalmente de carácter religioso. Se trataba de bandidos, asesinos, prófugos del servicio militar o de la justicia, tal como se indica con frecuencia en las fuentes literarias.

Pacomio organizó la colonia de los anacoretas con el fin de subsanar los inconvenientes de la vida solitaria. Antonio y Pacomio eran dos campesinos egipcios. El último era pagano convertido al cristianismo durante el servicio militar. El éxito de Pacomio se debió a que unió las aspiraciones de los individuos que se retiraban al desierto y las ventajas de la vida comunitaria. Cada *koinonia* constaba de varias viviendas, en las que se alojaban unas veinte personas, distribuidas en celdas para una o dos personas, dentro de un recinto cercado. Los servicios de cocina, biblioteca, rezos, etc., eran comunes, pero cada cenobita disfrutaba de una amplia libertad para asistir a los servicios comunes. Pacomio estableció cierta jerarquía, pues cada casa tenía un prefecto. Cada tres o cuatro casas formaban una especie de tribu. Un superior, ayudado por un segundo, dirigía toda la comunidad. La administración económica estaba delegada al ecónomo. Cada *koinonia* dependía de Pacomio, ayudado por un ecónomo general. Los cenobitas trabajaban, y cada casa estaba especializada en un servicio. También aparecen en cada comunidad personas responsables de un servicio general.



Iglesia de Kalat-Siman (Siria), con la columna de Simeon estilita.

Pacomio tomó como modelo la sociedad egipcia rural de su tiempo, y concibió la *koinonia* como una aldea. La economía se fundamentaba en la explotación de la tierra. Cada *koinonia* constituía una unidad religiosa, económica y cultural. Los cenobios, con el tiempo, se convirtieron en grandes propiedades agrícolas y ganaderas.

Los monjes también realizaban oficios artesanos, elaborando todo tipo de manufacturas: carpintería, sastrería, zapatería, tejidos, etc. Todas estas actividades estaban supervisadas por el ecónomo general, que a su vez se ocupaba de vender los productos en las aldeas o en la misma Alejandría.

Las fuentes literarias aportan algunos datos a cerca de la extracción social de los monjes. Según Pacomio, el cenobio era el lugar de refugio de los asesinos, de los adúlteros, de los magos, de los pecadores de toda clase. Los primitivos anacoretas era, por lo general, analfabetos. Con Pacomio, todos sabían leer; les puso una biblioteca en cada *koinonia*. Muchos recitaban de memoria las Sagradas Escrituras. La lengua de los cenobios era el copto. Pacomio dio a los cenobitas una regla más suave que la seguida por los anacoretas. Se recitaban los salmos y se leían textos bíblicos. Pacomio no se ordenó como sacerdote, e instaba a sus monjes a que siguieran su ejemplo, persistiendo en su estado laico. Pacomio no rompió con la jerarquía eclesiástica, pero tuvo una concepción del cristianismo muy diferente de la gran Iglesia oficial que, desde época de Pablo, era fundamentalmente urbana, en tanto el movimiento cenobítico era rural, popular y laico.

Pacomio tuvo continuadores de su obra, pero también surgieron imitadores, y no faltaron los cismas. Uno de los continuadores más famosos fue Pgol, que fundó un monasterio en la Tebaida, a quien sucedió un personaje de gran personalidad y carác-

ter contradictorio, Shenunte, fundador del Monasterio Blanco, que se convirtió en un importante latifundio que incluía pueblos enteros, un pequeño imperio político, religioso y económico que se movía con independencia de las autoridades religiosas, militares y civiles de la provincia, y al margen de los grandes propietarios. A su muerte, el monasterio contaba con 2.300 monjes y 1.800 monjas. Tenían un conocimiento superficial de la cultura griega, y su interpretación de las Sagradas Escritura era sencilla, sin entrar en disquisiciones teológicas. Se le ha considerado el fundador del cristianismo nacionalista egipcio.

El éxito fulgurante del modelo de Antonio y de Pacomio se debía a que presentaban dos soluciones a las inquietudes espirituales y perspectivas de estabilidad económica. La *Vida de Antonio* y las *Reglas* de Pacomio, pronto traducidas al latín, contribuyeron enormemente a la difusión de las formas de vida ascética. Las colonias de anacoretas y los cenobios pacomianos pronto se convirtieron en destino de muchos peregrinos. En Siria pronto se imitó este tipo de ascetismo, llegando a formas verdaderamente originales, como la de los estilitas sirios, cuyo nombre más famoso fue Simeón.

El ascetismo fue, sin tardanza, objeto de recriminaciones de recelos por parte de la Iglesia. Obispos, concilios, y el mismo poder civil, a veces, lo condenaron abiertamente, aunque sin lograr frenar su expansión. Se procuró la integración del monacato en las estructuras eclesiásticas. La intentaron muchos obispos, pero en ello pusieron especial empeño Atanasio y Basilio. Este último se sintió atraído por el monacato, cuyo representante principal en Asia Menor en estos años era Eustacio de Sebaste, que practicaba un ascetismo radical que siguieron la madre, la hermana y el propio Basilio, quien visitó los monjes de oriente y de Egipto. Hacia el año 358 se retiró a una finca familiar, en el Ponto, donde fundó una comunidad con Gregorio Nacianceno y otros partidarios, aunque esta fundación monacal fracasó al ser ordenado sacerdote en torno al año 362 o 364, y en el año 379 obispo de Cesarea, y metropolitano de Capadocia.

El influjo de Basilio en la evolución del monacato fue grande. R. Teja cree que ello es debido a las experiencias de su vida: el ascetismo riguroso de Eustacio de Sebaste, el contenido social y comunitario del cenobismo pacomiano, su dominio de la filosofía y de la cultura griegas así como su actividad pastoral. Basilio redactó una *Regulae*; obra que se fundamenta en la doctrina ascética y monástica coherente. Las comunidades basilianas son más reducidas y descentralizadas. Es partidario de la oración y del trabajo. R. Teja señala que Basilio representa la creación de un tipo de hombre nuevo, que encarna las élites dirigentes del Imperio: aristócrata, terrateniente, partidario de la vida urbana, amante de la cultura griega, y al mismo tiempo monje, presbítero y obispo, un tipo de hombre, en fin, opuesto al modelo de Antonio y de Pacomio.

La regla de Basilio tuvo una enorme influencia. Al contrario de lo que hicieran Antonio y Pacomio, Basilio sacó a los monjes de la soledad de las montañas del Ponto y los destinó a hacer obras de asistencia social. En el siglo IV, en oriente, el monacato había calado entre la clase dirigente, entre los aristócratas de las ciudades. Basta recordar, a modo de ejemplo, a Macrina, que fundó dos monasterios en fincas de su propiedad, cuya vida fue escrita por su hermano, Gregorio de Nisa. Se dio una integración entre la ciudad, el monje y el obispo.

P. Brown ha señalado bien la importancia de los monjes en la sociedad del bajo Imperio:

La idea de un hombre santo que mantiene a raya a los demonios y que doblega la voluntad de Dios por medio de la plegaria llegó a dominar la sociedad antigua tardía. En muchos aspectos esta idea era tan nueva como la sociedad misma. Ella colocaba a un ser humano, a un «hombre dotado de poderes», en el centro de la imaginación popular. Previamente, el mundo clásico había tendido a pensar su religión en términos de *cosas.* La antigua religión había construido cíclicamente grandes templos frente a cuyas antiguas piedras incluso los sacerdotes más impresionantes habían palidecido en importancia; los dioses habían hablado de modo impersonal en sus sedes oraculares; las ceremonias habían asumido un papel tal que la comunidad, la ciudad, había empequeñecido al individuo. En los siglos IV y V, por el contrario, el individuo, como «hombre dotado de poderes», llegó a empequeñecer a los grupos tradicionales: la persona del emperador había eclipsado al Senado y a la ciudad de Roma, y el ascenso del *patronus,* el protector, hacia una posición prominente amenazaba con erosionar la solidaridad del consejo ciudadano. Simeón el Estilita, gloriosamente visible en su columna resolviendo pleitos, profetizando, sanando, corrigiendo e impartiendo avisos a la clase gobernante de todo el Imperio Oriental, no lejos del templo desierto de Baalbek, era como el signo de un cambio similar. En la imaginación popular, el surgimiento del hombre santo a expensas del templo señala el fin del mundo clásico.

A la actividad de los monjes se debe la cristianización de las masas del Imperio, como escribe P. Brown:

Los monjes, naturalmente, no representaban más que una escasa proporción de la población del Imperio. Sin embargo y paradójicamente fueron justamente esos excéntricos quienes convirtieron al cristianismo en una religión de masas. Y lo consiguieron sobre todo gracias a su habilidad para concentrar en sus personas la religiosidad del romano medio ahora convertido en cristiano. Era esta piedad muy diferente de la devoción introspectiva de las centurias precedentes. En el siglo III la iglesia cristiana había sido una pequeña comunidad de «iniciados». Aquellos que habían pasado a través del «misterio» del bautismo se encontraban ya entre los «salvados». Pero hacia finales del siglo IV era mucho menos cierto que las masas, que habían cumplido en este mundo con un rito bautismal formulario, habrían de salvarse en el otro. Entonces, las angustias de los hombres se trasladaron hacia otro evento más distante: hacia el acontecimiento drástico de la rendición de cuentas en el Juicio Final.

El paganismo fue brutalmente demolido desde abajo, como escribe P. Brown.

El monacato en Occidente

El monacato occidental siguió derroteros distintos al oriental. Posiblemente su difusión contribuyó a la desintegración de la sociedad, ya en proceso regresivo por acción de las invasiones bárbaras. Dos representantes típicos de este movimiento ascético son Prisciliano y Martín de Tours.

Prisciliano, hombre culto, era de familia aristocrática. Su teología no era herética, sino de signo arcaizante, entendida como regresiva por la Iglesia oficial, tras el concilio de Nicea. Entre los años 370-375 predicó un ascetismo riguroso, que encontró la oposición de los obispos Hidacio de Mérida, hombre muy corrompido, y de Itacio de Ossonoba, en Lusitania. En el año 380, el concilio de Caesaraugusta condenó las ideas de Prisciliano, que fue ordenado obispo en Ávila por los obispos Istancio y Salviano. Hidacio e Itacio lograron del emperador Graciano un decreto contra los ma-

niqueos que englobaba a los priscilianistas. La doctrina priscilianista se extendió por el sur de la Galia, ganando para su causa a la rica Eucrocia. Prisciliano procuró el apoyo de Dámaso y de Ambrosio, sin conseguirlo, pues ambos personajes no podían inmiscuirse en los asuntos de un obispo fuera del control de su metropolitano. Muerto Graciano, Itacio acusó a Prisciliano, en Tréveris, ante el usurpador Máximo, que desvió el asunto a un concilio que se celebraría en Burdeos en el año 384. Istancio fue depuesto, y Prisciliano, que no se presentó en el concilio, apeló a Máximo. Hidacio e Itacio lograron que el emperador condenara a Prisciliano, a pesar de la oposición de Martín de Tours.

Prisciliano y Eucrocia fueron decapitados. Istancio y otros, fueron desterrados. Por vez primera un eclesiástico acusado de magia fue condenado por el poder civil. Prisciliano fue torturado antes de morir. El impacto de esta muerte fue grande. Ambrosio protestó, también Siricio. Su cadáver fue traído a Hispania, donde fue recibido por sus seguidores, pues el episcopado del noroeste hispano era de origen priscilianista. Se deben a Prisciliano el *Liber Apologeticum* y el *Liber ad Damasum*, que condenan varias doctrinas astrológicas. El *Liber de fide et apochryphis* defiende que no todos los libros inspirados están incluidos en el canon. Prisciliano hizo uso frecuente de los apócrifos. Los *Canones epistularum Pauli apostoli* tratan sobre la cartas paulinas. Hoy día la crítica moderna no considera a Prisciliano un hereje. Permitió a las mujeres explicar las Sagradas Escrituras. Favoreció la liberación de los esclavos, a pesar de que el movimiento priscilianista tuvo en sus filas a gente rica y culta.

Martín de Tours era hijo de un oficial del ejército, y él mismo sirvió en la caballería en las tropas de corps del emperador Constancio y del César Juliano. Licenciado del ejército, practicó el anacoretismo y dirigió una comunidad de ascetas en Ligugé, desde el año 361, que fue la primera fundación monástica europea. Luego fue consagrado obispo de Tours contra su voluntad. La acción pastoral de Martín se caracteriza por su lucha encarnizada contra el paganismo rural en la región del Loira. Contribuyó poderosamente a la cristianización de la sociedad galo-romana que vivía en las ciudades. Defendió a los pobres y a los perseguidos. Martín fue un santo muy popular, desde Normandía hasta Aquitania, desde Tréveris hasta Viena. Fue un imitador del ascetismo egipcio.

El ascetismo romano

En Roma las damas aristocráticas practicaban un ascetismo particular sin salir del ámbito de sus mansiones, en tiempos de Dámaso, dedicadas al comentario de las Sagradas Escrituras. En el palacio del Aventino, convertido en monasterio, Jerónimo explico las Sagradas Escrituras a la noble Marcela, a la que acompañaban Paula y su hija Eustoquio, y otras nobles damas. El senador Pammaquio, compañero de estudios de Jerónimo, y su esposa, orientaron su vida al ascetismo, y fundaron un hospital, sin precedente en su época, en Portus.

Vicios del ascetismo

Los autores eclesiásticos han señalado despiadadamente los vicios del ascetismo. Las casas, en las que habitaban ascetas de ambos sexos, acaban siendo auténticos burdeles, en opinión de Juan Crisóstomo. Este vicio es antiguo pues está citado en la car-

ta del concilio de Antioquía del año 268. En este caso se trata de mujeres del obispo Pablo de Samosata, de los presbíteros y diáconos de su séquito. Similar opinión hallamos en una carta de Atanasio; en dos cartas de Juan Crisóstomo, que causaron indignación entre el clero, a decir de Paladio; en una carta de Jerónimo, y en la respuesta del obispo de Roma Siricio (384-399) al obispo Himero de Tarragona, que es la primera decretal conservada de un obispo de Roma, datada el 10 de febrero del año 385.

Jerónimo critica duramente en algunas de sus cartas la vida licenciosa de ciertos monjes corrompidos.

En carta a Eustoquio ataca duramente el proceder de ciertos monjes de Roma que él conocía bien, por haber vivido en la ciudad. Jerónimo ataca directamente a los monjes corrompidos, y los describe soberbiamente *(Ep.* 22,28):

> Huye también de los varones que vieres cargados de cadenas con cabelleras de mujeres [...] barba de chivos, manto negro y pies descalzos para soportar el frío. Todo eso son invenciones del diablo. Tal fue antaño Antimo, tal recientemente Sofronio, por los que hubo de gemir Roma. Son gente que se mete en las casas de los nobles, engañando a mujerzuelas [...]. Otros hay, hablo sólo de los de mi propio estado (los monjes), que ambicionan el presbiterado y diaconado para gozar con más libertad de ver mujeres. Éstos no tienen más preocupación que sus vestidos, andar bien perfumados y llevar zapatos justos, que no les baile el pie dentro de la piel demasiado floja. Los cabellos van ensortijados por el rastro del calamistro o rizados, los dedos brillan de los anillos y porque la calle, un tanto húmeda, no moje las suelas, apenas si pisan el suelo con las puntas de los zapatos. Algunos consumen su afán y vida entera en conocer los nombres, caras, hábitos y costumbres de las matronas. De éstos voy a pintar a uno solo, breve y someramente, príncipe que es de este arte, que conocido el maestro, reconozcas más fácilmente a los aprendices. El hombre se levanta diligentemente con el sol, se traza el plan de sus visitas, toma los atajos de las calles y el importuno viejo se mete casi en las alcobas de las que duermen. Si ve una almohadilla, si algún lindo pañuelo de mano, o alguna otra alhaja del ajuar se deshace en alabanzas, lo admira, lo manosea, se lastima de la falta que le hace y termina no por pedirlo, sino por arrancarlo. Y es que aquellos señores temen ofender al postillón de la ciudad. Tiene por enemigo mortal la castidad, por enemigos mortales los ayunos, discierne los guisados por el olor y se le llama vulgarmente ave cebada. Su boca es bárbara y desvergonzada y armada siempre para soltar un insulto. A donde quiera te vuelvas, él es siempre el primero que topas. Cualquier novedad que suena, o la inventa él o la exagera. Cambia por momentos sus caballos tan lucidos, tan briosos, que cualquiera lo tendría por hermano carnal del rey de Tracia.

Ya por la fecha de esta carta se habían infiltrado en el clero y en el monacato muchos elementos indignos y vividores, que abusaban de la buena fe de las damas y cuya finalidad no era otra que vivir bien sin trabajar y arramplar con todo lo de valor que vieran, formaban parte del monacato. Son incesantes las descripciones que hace. En un caso se trata de gentes que se hacen pasar por monjes y se visten desastrosamente. En el segundo visten como dandis. Los monjes tenían más libertad para visitar mujeres e introducirse en sus casas, por eso, presbíteros o diáconos querían hacerse monjes. Eran unos cínicos, caraduras, pedigüeños y embaucadores, y atraían fácilmente a las damas. Jerónimo ofrece datos muy preciosos del atuendo de estos monjes, como el uso de zapatos de calidad, se rizaban los cabellos, tenían anillos en los dedos, andaban muy ligeros, y de su comportamiento: huyen de ayunos, son comedores, hablan mal y son los primeros en todo, y se cambian continuamente el pei-

nado. Casos como éstos debían ser frecuentes en todas las partes. El canon 6 del concilio de Caesaraugusta prohibía que los clérigos se hiciesen monjes. Más adelante de esta misma carta *(Ep.* 22,34) vuelve a referirse a los monjes, a los que clasifica en tres categorías: cenobitas, anacoretas y los *remnouth*, grupo que Jerónimo considera detestable y despreciable, y que era muy numeroso donde vivía el autor de la carta. Los describe en los siguientes términos:

> Éstos habitan de dos en dos o de tres en tres o poco más, viven a su albedrío y libertad y parte de lo que trabajan lo depositan en común para tener alimentos comunes. Por lo general habitan en ciudades o villas, y como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden. Hay muchos grupos que viviendo de su propia comida, no sufren sujetarse a nadie. Suelen competir en los ayunos y lo que debiera ser secreto lo convierten en campeonatos. Todo es entre ellos afectado, anchas mangas, sandalias mal ajustadas, hábito demasiado grosero, frecuentes suspiros, visitas de vírgenes, murmuración contra los clérigos, y cuando llega una fiesta algo más solemne, comilona hasta vomitar.

La vida de estos monjes no tenía nada de evangélica. También eran unos glotones y unos vividores. Este tipo de vividores debían ser muy frecuentes en el cristianismo primitivo. Todo su ascetismo era ostentación en su comportamiento y hábito. Trabajaban y vendían el producto de su trabajo. No estaban sometidos a obediencia y se entregaban a comilonas en las fiestas.

Al final de la carta, Jerónimo menciona a los epicúreos y aristipos, que eran los monjes y el clero de Roma, a los que acusa de realizar comilonas, y de rapaces, pues andan todo el día a la caza de herencias y de comer guisados, y se silba como a un loco perdido a los cristianos auténticos *(Ep.* 33,3).

En las cartas de Jerónimo aparecen en escena otros monjes trotamundos, como uno al que calificó de «venido del arroyo, vagabundo por encrucijadas y plazas, monje correveidile, que sólo tiene talento para denigrar. Anda perorando contra mí, y con diente canino, roe, despedaza y desgarra los libros que he escrito contra Joviniano». «Anda por los corrillos de ignorantes y frecuenta los banquetes de mujerzuelas, tejiendo silogismos asilogísticos y deshaciendo, con astuta argumentación, lo que él imagina sofismas míos» *(Ep.* 50,1). Es un caso de lucha entre monjes, que daban un espectáculo denigrante ante cristianos y paganos. Señala Jerónimo en este párrafo la baja extracción social de su monje, acusándole de calumniador, embustero y embaucador. Toda la carta es un ataque personal al monje, del que se ríe, sarcásticamente, de su elocuencia. Le echa en cara recorrer los palacios de los nobles, de visitar las matronas y de convertir la religión en campo de batalla y torcer la fe de Cristo *(Ep.* 50,3.5) y de ser sabidillo entre las cosas de mujercillas.

Debía haber muchos monjes hipócritas, farsantes y vividores, pues en carta a Rústico *(Ep.* 125,9) afirma que de «tantos que se inventan portentosas luchas de los demonios contra ellos, con que embaucan a gentes ignorantes y vulgares y hacen granjería de ello, estaba el mundo lleno».

Jerónimo atacó también al monje de Roma, Joviniano, en dos tratados, cuyos ejemplares compró Pammaquio para que no circularan por Roma, pues hacían muy mal efecto y se atacaba a Jerónimo por ellos, que se vio obligado a escribir una apología de su proceder e ideas y a enviársela a su amigo *(Ep.* 49) en el año 393. El monje de Belén escribió dos cartas (48-49) sobre el asunto. Según Jerónimo, Joviniano defendía que las vírgenes y viudas tienen el mismo merecimiento; los bautizados no

pueden ser derribados por Satanás; no hay diferencia entre abstenerse de los alimentos y comer dando gracias por ellos; todos los que cumplieron las promesas del bautismo tendrán la misma recompensa. Estas tesis de estos dos monjes indican claramente algunos aspectos de las efervescencias espirituales de los siglos IV y V. Joviniano fue condenado en dos sínodos. Uno celebrado en Roma bajo la presidencia de Siricio, y un segundo en Milán, bajo la de Ambrosio, a quien Jerónimo calificó de cuervo y de pajarraco negro como la pez. Precisamente Agustín apeló a la intervención del Estado y logró que Joviniano fuera flagelado con látigos de puntas.

Jerónimo ataca igualmente a los clérigos y monjes *(Ep.* 152,6), que reciben «donecillos, pañizuelos, cintitas, telas, comidas probadas y tiernas», y dulces requiebros como «miel mía», «lumbre de mis ojos», o «deseo mío», frases que califica de necedades *(Ep.* 52,6), lo que debía ser frecuente en Roma.

Jerónimo, en carta a Heliodoro *(Ep.* 60,11), censura las rapacidades de los monjes, que viven con más lujo que si fuesen seglares, que vacían las bolsas de las matronas y andan a la caza de riquezas a fuerza de acatamiento. En la carta a Rústico *(Ep.* 125,10), pone el ejemplo de un monje que a su muerte se descubrió que atesoraba la riqueza de un Creso, y las limosnas entregadas por los fieles para socorrer a los pobres fueron a parar a su familia.

Jerónimo critica a los monjes por cambiar de hábito, pero no de vida, en esta misma carta *(Ep.* 125,16):

> Yo he conocido a algunos que, después que dieron de mano al siglo —eso sí, sólo con el hábito y de palabra, pero no de obra—, en nada mudaron sus antiguas mañas. La hacienda antes bien se acrecentó que se mermó; los mismos criados para su servicio; los mismos aparatosos convites; en vasos de vidrio y platos de arcilla se come y se bebe oro; y todavía entre la caterva y enjambres de servidores, pretenden el nombre de solitarios. Por otro lado, los que son pobres y menguados de hacendilla, pero se tienen por sabidillos, salen al público como imágenes llevadas en andas en una procesión, a fin de ejercitar su facundia canina. Otros, con los hombros levantados y graznando no sé qué dentro de sí, fijos los ojos atónitos en el suelo, mastican hinchadas palabras, de modo que si se añade el heraldo o pregonero, cualquiera creería que va por allí el gobernador. Los hay que, por la humedad de las celdas y los excesivos ayunos, por el aburrimiento de la soledad y la demasiada lección, pues zumba con ella los oídos día y noche, caen en melancolía. Y éstos necesitan más bien las recetas de Hipócrates que de nuestros consejos. La mayor parte no sabe desprenderse de sus artes y negocios de antaño, y cambiando el nombre, ejercen los mismos tratos que los negociantes, no para tener con qué comer y vestir, como manda el apóstol (1 Tim 6-8), sino para sacar mayores ganancias que la gente del siglo [...]. Ahora, bajo título de religión, se practican tratos injustos y el honor del nombre cristiano no sufre ya, sino que comete fraude. Hay otra cosa que me avergüenzo de decir, pero que no puede quedar otro remedio que decirla, a ver si, por lo menos, tenemos empacho de nuestra deshonra: extendiendo en público las manos, tapamos el oro con nuestros harapos y, contra la opinión de todos, los que habíamos vivido como pobres, morimos como ricos con los talegones llenos.

En este párrafo nuevamente hace Jerónimo una crítica demoledora de los vicios de muchos monjes, de su rapacidad y avaricia, de su deseo de amontonar riquezas, de los procedimiento hipócritas de que se sirven para obtenerlos. Vivían con el mismo tren de vida, que antes de dedicarse al ascetismo, con el mismo número de criados, dato interesante este sobre el servicio privado que tenían algunos monjes; con fre-

cuencia iban a los banquetes, que eran, como la caza, los espectáculos y los juegos, la principal manera de entretener el tiempo los aristócratas. Predicaban por plazas, presentándose en aspecto descuidado y pobretón. Reconoce Jerónimo que a algunos perjudicaba su salud la humedad de las viviendas y la soledad. También les acusa de estafadores, de obtener ganancias ilícitas por procedimientos inmorales, de dedicarse a los negocios del siglo, y de utilizar la religión para engañar, estafar a los devotos y de ese modo enriquecerse. El mismo Jerónimo *(Ep.* 127,5), en carta a la virgen Principia, escribe que hubo un primer momento en que «el nombre de monje se tuvo por ignominioso y estaba desacreditado de la gente», sin duda por la vida hipócrita y estafadora de muchos de estos monjes que vivían en las ciudades y timaban a las damas.

El ascetismo cristiano visto por los intelectuales paganos

El retórico antioqueno Libanio, en su discurso *Pro templis*, del año 386, describe ciertas bandas de monjes que, organizados, saquean las casas de los pequeños campesinos, a los que dejan en la completa ruina. Los monjes, según Libanio, eran incultos y violentos. Así los describe:

> Estos hombres vestidos de negro, que comen más que los elefantes, y que, en sus ansias de beber, cansan las manos de los esclavos que les sirven el vino entre cánticos; estos hombres que ocultan sus desórdenes bajo una palidez lograda mediante ciertos artificios.
>
> Sí, son éstos, oh emperador, los que despreciando la ley, todavía en vigor, se abalanzan contra los templos. Llevan la leña para prenderles fuego, piedra y hierros para derrumbarles; los que no tienen esto, se sirven de sus manos y de sus pies. Abaten los techos, demuelen los muros, tumban las estatuas, arrancan de cuajo los altares, ¡es un verdadero botín de Misios! En cuanto a los sacerdotes (paganos) ¡tienen que callar o perecer! Una vez destruido un templo, se produce una carrera hacia otro; después a un tercero y así sucesivamente. Acumulan trofeo sobre trofeo a desprecio de la ley.
>
> Estas acciones son realizadas incluso en las ciudades, pero sobre todo en los campos. Acuden en bandas a atacar cada aldea; después, tras haber causado por separado mil males, se reúnen y comentan entre sí lo que han hecho y es un deshonor para ellos no haber cometido las peores injusticias. Avanzan, pues, a través de los campos como torrentes y los arrasan por el hecho mismo de que destruyen los templos.
>
> De este modo, es contra los intereses más importantes contra los que atentan los actos que su insolencia les hace cometer en los campos. Dicen que ellos hacen la guerra sólo a los templos, pero esta guerra es un medio para hacerse con la riqueza de los templos, para hacer pillaje de los bienes de los desgraciados, de los productos de sus tierras y el ganado que alimentan. Después los asaltantes se retiran llevándose los bienes de aquellos a quienes han forzado a capitular. Pero esto no les basta: se apropian también de la tierra de un tal, alegando que es una tierra sagrada y muchos se han visto privados de un patrimonio bajo un falso pretexto. Viven en la opulencia gracias a las desgracias de los otros, ellos que rinden culto, como dicen, al dios del ayuno. En cuanto a los otros, las víctimas del pillaje, si acuden a la ciudad ante el pastor (el obispo) —así llaman, en efecto, a un hombre que no es precisamente bueno— y le narran llorando las injusticias que han sufrido, este pastor aprueba los pillajes y la caza de sus víctimas bajo el pretexto de que pueden considerar como ganancia el que no hayan sufrido algo peor. Y, sin embargo, oh emperador, ellos tam-

> bién son tus súbditos, y ellos te reportan más utilidad que aquellos que les oprimen en la misma medida que los trabajadores respecto a los holgazanes. En efecto, aquellos se asemejan a las abejas, éstos a las avispas. Si se enteran de que un territorio posee algo que pueda ser objeto de pillaje, rápidamente (aducen) que allí se han hecho sacrificios, que allí se cometen abominaciones. Hay que realizar una expedición; se ve acudir a los guardianes del orden, pues es este el nombre que dan a estos actos de bandidaje, por usar una expresión muy suave. Pues los bandidos se esfuerzan, al menor, en ocultarse y niegan las fechorías que se atreven a cometer; si los llamas bandidos los ultrajas; ellos, por el contrario, se muestran orgullosos de sus acciones, alardean de ellas y se las cuentan a quienes las ignoran; se consideran dignos de una recompensa. Y, sin embargo, ¿no es esto hacer la guerra a unos hombres trabajadores? El hecho de sufrirlas de parte de compatriotas no disminuye en nada las desgracias *(Orat.* 30,8-13).

La acción principal de estos monjes es la destrucción de los templos paganos. Presenta estas acciones como una guerra contra el Estado, arrasando templos, casas y cosechas; se consideran los verdaderos guardianes del orden. Los obispos hacían la vista gorda ante tantos desmanes.

El historiador pagano Zósimo (5,23.3) no es menos duro con la actuación de los monjes:

> La ciudad de Constantinopla estaba llena de tumultos (al día siguiente de la salida de Juan Crisóstomo) y la iglesia cristiana se veía amenazada por aquellos a los que denominan monjes. Éstos renuncian al matrimonio legal, forman en las ciudades y aldeas grandes grupos de celibatarios que no son buenos para la guerra ni para ninguna profesión útil al Estado. Antes bien, mediante un proceso ininterrumpido se han apropiado de una parte de la tierra y, so capa de dar todo a los pobres, hacen a todos pobres.

El emperador Juliano *(Ep.* 89,b.1) acusa a los monjes de vivir en los desiertos y de misantropía.

Los emperadores cristianos se vieron obligados a intervenir para frenar las actividades de los monjes. Una constitución de Teodosio *(C.Th.* 15,3.2), fechada poco después de los sucesos de Callinicum, en el año 392, obliga a los monjes a abandonar las ciudades y a vivir en los desiertos. No obstante, esta disposición fue pronto derogada.

Los monjes se opusieron a la aplicación de la pena de muerte.

El monacato de los desiertos debió ser conocido por Mahoma, uno de los mayores genios religiosos y varón profundamente piadoso, pues la manera de hacer oración los musulmanes recuerda la de los monjes sirios, al igual que el esquema de su predicación.

El monacato visto por los monjes

Las estructuras comunes de la vida monástica son las siguientes: vida célibe, separación física, prácticas espirituales, regla, un noviciado, obediencia a un superior, comunidad de bienes, un vestido especial y un nombre nuevo.

La vida del monje imponía muchos sacrificios y se equiparaba al martirio. Se consideraba un continuo martirio, como afirmó Jerónimo *(Ep.* 3,5), en el caso de Paola,

pues el martirio no consiste sólo en la confesión con derramamiento de sangre *(Ep.* 108,31). Desaparecidas las persecuciones, los monjes eran los nuevos mártires.

A. di Berardino, quien ha estudiado recientemente el tema, menciona varios párrafos importantes de autores alejandrinos sobre el particular. Clemente y Orígenes defienden ya que la ascesis a la perfección cristiana era un martirio. Esta ascesis era propia de todos los cristianos. Clemente distingue entre el martirio cruento e incruento. El cumplimiento de los mandamientos era de por sí un martirio.

Para Orígenes, el testimonio de la sola conciencia dispuesta a verter la sangre en el nombre del Señor conllevaba la idea del martirio. La virginidad era un martirio, según testimonio de Metodio de Olimpo, intelectual muy culto. El monacato era para Atanasio una forma y sustitución del martirio, como sucedió en el caso de Antonio, pues los monjes daban testimonio, al igual que los mártires.

Se aplicó a los monjes la terminología de los mártires y se les llamó atletas. Se comparó la vida monástica con la *militia christiana,* y al monje con el soldado de Cristo. Ingresar en un monasterio era dedicarse a la *militia divina.*

Se aplica al monje la terminología del mártir de testimonio y de sufrimiento por Cristo y por la fe. Esta idea se encuentra en *Vida de Pacomio* y *Vida de Antonio.* Ambas vidas presuponen la existencia de ascetas antes de la persecución. La misma idea de equiparar al monje con el mártir se repite en Basilio, en Paulino de Nola y en Martín de Tours. La vida del cenobita era también un martirio, pues era un sacrificio continuo la renuncia a la voluntad y la sumisión a la obediencia, idea que pasó a Cassiano.

La vida del monje era una crucifixión, como afirmaron Crisóstomo *(In Math.* 68) y Theodoro Studita *(Ep.* 2,159).

Jerónimo *(Tract. de Ps.* 115) comparó la vida de los monjes a la de los mártires que se encontraban ya en el cielo. El coro de los ascetas se asemeja al de los mártires en el cielo *(Hom. in Ps.* 1,1). Basilio se refiere al coro angélico. La vida de los monjes era parecida a la llevada por los ángeles, por la oración, por la contemplación y por el género de vida.

En la *Vida de Antonio* se compara la profesión monacal con el bautismo, pues la vida del monje cancelaba los pecados. Jerónimo *(Ep.* 39,3-4) defiende la misma idea en caso de Blesilla.

Capítulo XXVI

Causas del triunfo del cristianismo

J. M. Blázquez

Son varios los factores que contribuyeron a la victoria del cristianismo sobre el paganismo y las religiones mistéricas. La conversión de Constantino, sin duda, contribuyó a su triunfo, aunque no es la causa principal.

La doctrina cristiana respondía mejor a las necesidades espirituales y materiales de la sociedad de su tiempo. Los intelectuales cristianos trasvasaron toda la cultura antigua —filosofía, literatura, moral— al cristianismo, y la democratizaron, poniéndola al alcance de las clases inferiores en la pirámide social. La Iglesia fue la gran heredera de la cultura antigua.

La religión pagana había entrado en una fase de decadencia y no satisfacía las necesidades espirituales de sus devotos. El cristianismo, en el siglo IV, triunfó sobre el arrianismo a pesar del apoyo que éste movimiento tuvo por parte de algunos emperadores romanos cristianos y de gran parte de la Iglesia oriental, que era arriana. Los emperadores finalmente se inclinaron por la ortodoxia, aunque por razones hoy día todavía no aclaradas plenamente. La Iglesia tuvo enemigos muy fuertes y capacitados, como Marción, Montano y los gnósticos. Fueron precisos varios siglos para vencer a estos disidentes y a sus seguidores.

Fueron causas del triunfo de la gran Iglesia la solidez de sus estructuras, la autoridad del episcopado monárquico, el canon bien definido de escritos del Antiguo y Nuevo Testamento, y la tradición que pretendió —y lo consiguió— enlazar con los apóstoles. Marción y los gnósticos negaron a la gran Iglesia las raíces bíblicas en las que apoyaba algunos aspectos fundamentales de su doctrina. El credo de la fe era fácil de entender y de aceptar por todo el mundo. El cristianismo era una religión de masas, y no de élite como el gnosticismo y algunas religiones mistéricas en particular.

El judaísmo no fue un enemigo peligroso para el cristianismo. Aquella fue una religión que, por distintos motivos, no estuvo muy extendida a lo largo y ancho del Imperio; contó siempre con mala fama, y algunos de sus ritos y misterios no eran fácilmente aceptados por la mentalidad pagana. Tenía a su favor el monoteísmo, hacia el que se tendía en todos los sectores de población e ideología en una época como el siglo III. En el siglo IV fracasó el intento de revitalizar el paganismo. El movimiento intelectual que propugnaban esta restauración en la segunda mitad del siglo IV no supo conectar con la gran masa para transmitirles sus ideas. En este momento el paganismo «intelectualizado» era una religión ritualista, y la gente, desde tiempo atrás, prefería prescindir de los rituales tradicionales para buscar en la religión modo de salva-

ción personalizada. Esto lo proporcionaba el cristianismo; pero no sólo eso: la difusión de las prácticas de caridad también ayudaban —en un periodo de galopante crisis económica como era el siglo III— a que los pobres salieran adelante en las vicisitudes de la vida.

Cuando el Estado dejó de prestar su apoyo a la religión pagana, ésta se fue derrumbando, lenta pero irremisiblemente. El paganismo nunca constituyó una Iglesia, a modo de la cristiana, con una sólida jerarquización y con una teología. El paganismo era exclusivista; el cristianismo, no: aspiraba a que todo el mundo se uniera a su religión.

Las religiones mistéricas muestran algunos puntos comunes con el cristianismo, pero eran débiles. Éstas no eran religiones de masas, sino de élites. En algunos casos, como el mitraísmo, excluía, de entrada, a la mitad de la población, pues no daba acogida a las mujeres. Ninguna de estas religiones elaboró una teología similar a la cristiana. Muchos de sus cultos y ritos eran chocantes a la mentalidad romana, y con frecuencia considerados inmorales. El cristianismo tuvo un fuerte sentido comunitario del que carecieron los cultos mistéricos y el paganismo.

Un factor importante en la difusión y aceptación del cristianismo fue el sistema de asistencia social, muy alabado por intelectuales contemporáneos de todo signo. Nada semejante tuvieron el Estado romano, ni el paganismo, ni las religiones mistéricas.

A tales causas hay que añadir el hecho de haber sabido transmitir a las clases dirigentes el sentido de una elevada moral.

El cristianismo contó pronto con una clase intelectual de primera fila. Clemente de Alejandría, Orígenes, Hipólito, Novaciano, Basilio, Agustín, etc., se pudieron codear, e incluso superaron, con los principales representantes de la intelectualidad pagana. Gibbon culpaba a la Iglesia de la decadencia del mundo antiguo. Tal decadencia hubiera mostrado los mismos síntomas aunque el cristianismo no hubiera triunfado.

CAPÍTULO XXVII

El nacimiento del arte cristiano

GUADALUPE LÓPEZ MONTEAGUDO

El arte cristiano, como parte de la cultura de época romana imperial, tiene sus raíces en el mundo helenístico-romano y, por consiguiente, muchos de los temas cristianos no son más que trasunto de la ideología y del arte paganos: se retoman los conceptos y las imágenes paganas dándoles un nuevo código de lectura adaptada a los nuevos valores cristianos, ya que el lenguaje clásico ofrecía infinidad de posibilidades tanto para las imágenes «informativas» como para las «expresivas», siendo aquéllas transmisoras de hechos o de ideas, mientras que éstas interpretan esos mismos hechos e ideas a través de procedimientos esencialmente artísticos. Por otra parte, la amplitud geográfica de la cultura paleocristiana y los distintos sustratos culturales sobre los que se desarrolla, de los que inevitablemente queda impregnada, hace que la unidad de la cultura paleocristiana, en la multiplicidad de sus componentes, no se base en una tradición común de formas artísticas, sino que es una cuestión de contenido, es decir, de comunidad de signos y de símbolos. Por ello, uno de los aspectos más interesantes que ofrece el arte paleocristiano es el análisis del lenguaje de los símbolos, a través de los cuales se busca transmitir información al espectador más que obtener una obra de arte. En esta dialéctica en las páginas que siguen se ha pretendido hacer no un estudio artístico y estilístico de las primeras manifestaciones culturales cristianas, sino dar una visión de cómo las formas artísticas y los conceptos literarios pueden transmitirse y transformarse de acuerdo con las ideologías a las que sirven y cómo una misma imagen es susceptible de varias lecturas a través de dispositivos iconográficos codificados. Desde esta perspectiva, las imágenes no son más que signos que invitan a pasar de la lectura literal a la exégesis alegórica o simbólica.

Las manifestaciones artísticas del cristianismo con entidad propia comienzan a aparecer, casi coetáneamente en diversos centros, a principios del siglo III, sufriendo en los dos siglos anteriores un lento proceso de elaboración y adaptación de las formas de arte universalmente conocidas, aunque a veces es difícil reconocer los elementos protocristianos al no diferenciarse de los no cristianos y sólo, como apunta A. Grabar, su inserción en el contexto como parte de una serie de imágenes permite una identificación segura. Desde este punto de vista puede decirse que el arte cristiano primitivo es el arte romano cristianizado, al que se trasladan valores puramente humanos de la mitología greco-romana, como es el amor, pero trasponiéndolos a un plano místico y divino. Artísticamente no puede decirse que el arte cristiano sea una



La Virgen y Balaam, catacumba de Priscila.

copia fiel del modelo greco-romano porque la intención no era imitar, sino reproducir la idea del modelo; el interés no radicaba en la imagen, sino en el hecho sagrado, es decir, en el contenido. Sin embargo, no hay que olvidar que, junto al lenguaje de los símbolos y de las alegorías, el arte cristiano utiliza temas exclusivamente decorativos sacados del repertorio greco-romano, como pueden ser los pájaros, los erotes, las máscaras, el follaje, los hipocampos, los delfines, las cariátides, e incluso la misma compartimentación de la superficie de los techos y paredes, que se documentan tanto en el arte funerario hebraico de Roma (catacumba de la Vigna Randanini), como en el paleocristiano (villa bajo san Sebastián en la vía Appia, catacumbas de san Calixto, santa Domitila y santa Priscila), son motivos decorativos sacados del patrimonio iconográfico preexistente que enlazan con la pintura romana ilusionista del siglo II, derivada a su vez del segundo estilo pompeyano, elementos que revelan la existencia de constantes decorativas tanto en mosaico como en pintura. Al mismo tiempo se inventan temas nuevos, como el de la orante (si bien esta figura alegórica ya existía en el arte romano pagano) y la Virgen, o se combinan de manera original escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento, como es el caso de la Virgen y Balaam, este último señalando una estrella, figurados en una pintura de la catacumba de Priscila.

Los talleres de pintura, mosaicos, sarcófagos, cerámica o vidrios de fondo dorado abastecían al mercado tanto de obras de arte paganas como hebraicas o cristianas, variando solamente los símbolos y las figuras que se adaptaban a la fe de los clientes.

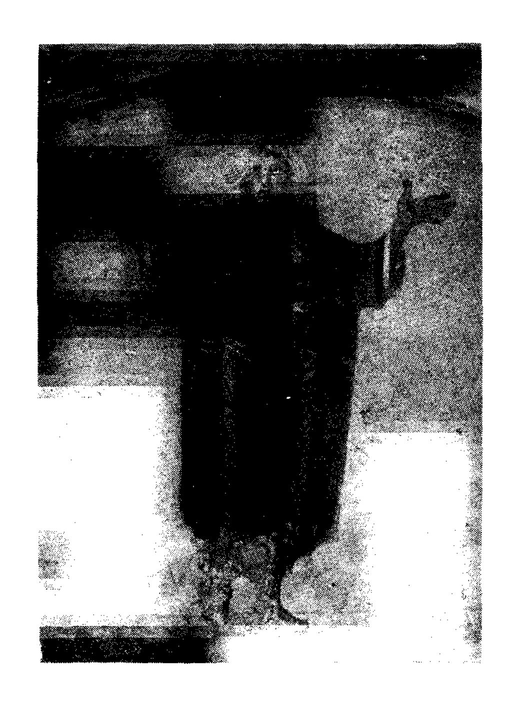
Puede decirse que la decoración, las formas y las escenas del arte cristiano anterior a Constantino eran las mismas del arte pagano. Por esta razón, cuando no hay símbolos, es casi imposible distinguir entre imágenes paganas y cristianas, como ocurre, por ejemplo, con la «teoría apostólica» del hipogeo de los Aurelios, del segundo cuarto del siglo III, cuya iconografía entronca con los tipos utilizados para representar a los filósofos y a los apóstoles; con el pastor docente figurado en los mismos frescos, probable representación de Cristo; con el Cristo-Hermes de la catacumba de San Sebastián, de mediados del siglo III, que tanto puede interpretarse como un Salvador cristiano o como un psicopompo pagano. Solamente los nuevos contenidos espirituales, como la metafísica de la salvación que se refleja en sus rostros, al decir de W. Dorigo, hace posible su adscripción al arte cristiano.

Desde el primer momento, la paloma y el pez, la nave y el ancla, se convirtieron en símbolos y alegorías cristianas. Desde fines del siglo II, el pez ya tiene un significado cristiano como símbolo principal de Cristo en el sentido de pescador de hombres, aunque también podía simbolizar al simple fiel y, sobre todo, el pez aparece con un significado eucarístico de forma especial en los banquetes paleocristianos. La paloma, unida a la historia de Noé, simboliza la paz, pero también contiene otros significados alegóricos como símbolo de Cristo, del *Logos*, del Espíritu Santo, o como modelo de virtud de la Iglesia, de los Apóstoles y de los fieles, conectándose con el mundo funerario. Otro tanto ocurre con el cordero, cuyos múltiples significados le vinculan a Jesucristo, a la Eucaristía, al Bautista, a los apóstoles, a los santos y a los cristianos en general.

Entre las figuras más frecuentes del arte funerario preconstantiniano destacan la orante y el Buen Pastor, aquélla como personificación de la plegaria, derivada de la alegoría romana de la *pietas*; ésta como imagen simbólica o alegórica de Cristo en el sentido de *humanitas, securitas* o *felicitas*, equiparable al sentido alegórico como estado de beatitud que tenía en el mundo pagano. En suma, el crióforo entre los cristianos



La «teoría apostólica», hipogeo de los Aurelios.



Difunta orante, catacumba de Priscila.



El Buen Pastor, catacumba de Priscila.

alude a la salvación ultraterrena, la *sotería* por medio del Salvador, el *soter*, documentándose el ejemplo más antiguo de su representación en las pinturas del cubículo y de la catacumba de san Calixto. Ninguna de estas imágenes son creaciones del arte cristiano, remontando como figuras alegóricas a la antigüedad pagana. Su carácter «neutro» hace difícil la catalogación como cristianos de aquellos sarcófagos del siglo III donde aparecen la orante y el crióforo sin relación con escenas del Antiguo o del Nuevo Testamento.

Las primeras iglesias del Oriente cristiano utilizan en sus programas iconográficos elementos simbólicos tomados de la mitología clásica, en especial aquellos relacionados con la vendimia, como ha demostrado J. M. Blázquez en un trabajo reciente. Los temas de vendimia y de pesca son los que preferentemente se prestan a una nueva lectura por sus connotaciones bíblicas, pero también las figuras de Orfeo y de Bellerofonte se utilizan para representar a Cristo y, sobre todo, Hércules es el personaje mitológico que muy pronto pasa a formar parte de la decoración pictórica de las catacumbas. Puede decirse que existe una permanencia de los signos icónicos y al mismo tiempo una «resemantización» y constante «reescritura» de los discursos figurados en la nueva simbología elaborada por el cristianismo.

Arquitectónicamente se utilizan los modelos paganos oficiales preexistentes y de esta forma las salas de reuniones o aulas basilicales se adoptaron como modelos de las iglesias; los grandes mausoleos se convirtieron en prototipos de las sepulturas monumentales cristianas; las termas fueron fuente de inspiración para los baptisterios. Pero también la arquitectura doméstica, en especial las villas rústicas con sus salas absidadas, fue utilizada con fines religiosos primero por sectas paganas y más tarde por

los cristianos, convirtiéndose en los primeros monasterios de la nueva religión. Y ello explicaría la similitud de los motivos decorativos, sobre todo de tipo geométrico y floral, que se encuentran esparcidos por todo el Imperio, tanto en los mosaicos de las villas tardo-imperiales de Occidente, como en los pavimentos de las primitivas iglesias cristianas de Oriente, mostrando la transmisión de los prototipos iconográficos. Esta perduración de los modelos del arte pagano de época romana alcanza a épocas posteriores, ya que los autores bizantinos mencionan que los edificios públicos y las fuentes, la corte y los palacios habían sido decorados con composiciones profanas inspiradas en originales antiguos.

En sus orígenes, el cristianismo no poseía edificios sagrados para el culto, celebrándose la oración y la eucaristía en casas privadas. Este hecho ha sido interpretado por algunos investigadores en razón de la pobreza de los primeros cristianos, mien-



La curación del paralítico, baptisterio de Dura Europos.

tras que otros se basan en los presupuestos espirituales y religiosos de la nueva doctrina: el concepto de Dios y el carácter anicónico del cristianismo en los primeros siglos, basado tradicionalmente en el judaísmo ya que el descubrimiento de las pinturas de la sinagoga de Dura Europos contradicen este aserto, constituyó un obstáculo para el nacimiento de una arquitectura cristiana sagrada de tipo monumental. La idea de *ecclesia*, como asamblea de fieles, adquiere en torno al año 200 el nuevo significado de edificio donde se reunían los cristianos para celebrar el culto.

El documento más antiguo de arquitectura cristiana lo constituye la *domus ecclesiae* de Dura Europos, en Siria, que se fecha a comienzos del siglo III. Su planta se asemeja más a las casas contemporáneas de la ciudad que a la posterior basílica cristiana del siglo IV. Se trata de un lugar doméstico destinado al culto, sin ninguna arquitectura determinada a excepción del ambiente situado a la derecha de la entrada de la casa, destinado a baptisterio. Sus muros interiores estaban decorados con pinturas pertenecientes a un complejo programa iconográfico sacado del repertorio bíblico: pastor crióforo acompañado del rebaño, Adán y Eva, Jesús sanando al paralítico, Jesús caminando sobre las aguas, el Paraíso de los Beatos, la Samaritana en el pozo, David y Goliat, las santas mujeres junto al Sepulcro, y otros episodios bíblicos que no se han conservado. La coincidencia de estos temas con los representados en las catacumbas romanas no significa, como bien ha sabido ver F. W. Deichmann, que hubiera un protipo común ni que formaran parte de los programas figurativos establecidos por la Iglesia en toda la *oukoumene* cristiana para los lugares de culto y los ambientes funerarios, sino que todos ellos participaban de las concepciones cristianas sobre la idea de la redención contenidas en el Antiguo y Nuevo Testamento. En concreto, la selección iconográfica de los ciclos figurativos del baptisterio de Dura Europos está en consonancia con el destino del edificio y por este motivo vuelven a aparecer en los baptisterios posteriores de Nápoles y de Ravena; hay que verlos más que como testimonios históricos de las narraciones bíblicas, como símbolos de la redención a través del bautismo. En este contexto cristológico, la figura del crióforo constituye una alegoría de Jesucristo que conduce a su rebaño hacia el agua fresca, que en sentido paleocristiano equivale al agua bautismal. Las formas artísticas de escenas continuas en registros yuxtapuestos, de modo similar a lo que ocurría en la vecina sinagoga hebrea decorada con temas veterotestamentarios, se encuentran en el arte local precedente de Dura Europos, aunque el estilo de las pinturas del baptisterio, a diferencia de las hebreas, es más primitivo y popular. Estas representaciones cristianas de Dura Europos, como las pinturas de las sinagogas hebreas contemporáneas, son fruto de la tolerancia religiosa de la época de los Severos y de sus sucesores.

Del tipo de la *domus ecclesiae* de Dura Europos debieron ser las primeras iglesias cristianas anteriores a Constantino, siendo algunos ejemplos la estructura arquitectónica existente debajo de la iglesia de san Juan y san Pablo en Roma, el llamado *titulus Byzantii*, o la iglesia del obispo Teodoro en Aquileia, cuyos cimientos se conservan bajo la basílica del siglo IV. Estas estructuras simples, carentes de aulas, no pueden considerarse como modelos de la iglesia basilical, definida como edificio de varias naves, con cubrición plana, sin galería sobre las naves laterales y quizá con cleristorio elevado. Por esta razón se han buscado los antecedentes de la basílica cristiana en edificios paganos anteriores, como las llamadas basílicas domésticas, los *heroa* helenísticos y, sobre todo, el *aula regia* de las basílicas imperiales palatinas, la *basilica forensis* del mercado romano o los templos del siglo III dedicados a los cultos mistéricos, de los que constituye un buen ejemplo el templo sin ábside de Serapis en Mileto.

Entre los siglos I y II se comenzaron a excavar en Roma, debajo de los mausoleos, corredores subterráneos con cubículos análogos a los mausoleos y conectados con ellos; algunos muestran incrustaciones de mármol y una decoración arquitectónica tallada en la piedra, como columnas, pilastras, capiteles y molduras, que reproducen el modelo de los mausoleos construidos en el exterior. Las criptas excavadas en piedra o las galerías subterráneas para las tumbas de Roma, Nápoles, Sicilia y norte de África, no fueron una creación cristiana, ya existían grandes hipogeos de inhumación en el antiguo mundo oriental y en la misma Italia las regiones etruscas conocieron en época helenística grandes complejos sepulcrales. Las catacumbas se caracterizan por la existencia de largos corredores subterráneos, en cuyas paredes se han excavado las tumbas *(loculi, arcosolia)*, galerías que a veces desembocan en ambientes en forma de mausoleo de planta cuadrada o rectangular *(cubicula)*, con *loculi*, *arcosolia* y tumbas en el suelo. Hoy día es difícil sostener el carácter de refugio que se le ha venido dando a las catacumbas, ya que, exceptuando las tres grandes persecuciones de Decio en 250, de Valeriano en 257-258 y de Diocleciano entre fines del siglo III y comienzos del IV, los cristianos gozaron de periodos de relativa tranquilidad. Las catacumbas deben ser vistas como cementerios subterráneos dedicados a los difuntos y a los mártires, en cuyo honor se celebraba la eucaristía, como lugares de reposo a la espera de la resurrección, y, por ello, las pinturas que las decoran están llenas de sugerencias a la otra vida y a la celebración eucarística.

La documentación iconográfica de los primeros siglos del cristianismo procede casi en su totalidad de los cementerios al aire libre —cuevas excavadas en el cementerio antiguo de Nola, en la región de Nápoles— y, sobre todo, de las catacumbas romanas de Domitila, Calixto, Pretextato y Priscila, siendo el año 200 una fecha *ante quem* para las pinturas de las mismas; así como de aquellos monumentos funerarios cuya ortodoxia religiosa está contestada, como son el hipogeo de Vibia en la vía Appia antigua, el mausoleo de los Aurelios y el de los Julios, perteneciente este último a la necrópolis descubierta bajo san Pedro en el Vaticano, que se fechan entre finales del siglo II y los comienzos del III; sin olvidar la decoración pictórica de la citada *domus* de Dura Europos, *ca.* 230, donde no hay ni un solo tema pagano, y de los complejos funerarios de Alejandría, de extraordinario interés como testimonio del arte del Mediterráneo oriental y de la tradición helenística, donde el virtuosismo ilusionístico de un nivel artístico mucho más elevado que el empleado en las catacumbas romanas, entronca en la tradición de la pintura y de la decoración parietal alejandrinas.

El análisis del arte cristiano preconstantiniano muestra un mundo asombrosamente rico en elementos icónicos, plasmados en distintos soportes artísticos, como sarcófagos, pseudosarcófagos o lastras de sepulturas, más raramente en mosaicos y, sobre todo, en las pinturas que decoraban los *cubicula*, algunos *arcosolia* y en ocasiones también las paredes de los corredores de las catacumbas, así como las iglesias según testimonian las pinturas parietales de Dura Europos. Estos primeros testimonios del arte cristiano destacan por ser escenas aisladas, limitadas a figuras y objetos indispensables a la comprensión, o colocadas unas al lado de otras sin conexión cronológica, aunque todas tomadas de la historia bíblica. Por este motivo se ha venido manteniendo, de forma especial por A. Grabar, como una peculiaridad del arte cristiano primitivo su carácter «abreviado», carente de narración y reducido a las escenas estrictamente necesarias. Pero esta característica no es una creación original del primer arte cristiano, ya existía en algunas representaciones mitológicas, sobre todo en mosaico, en las que se procede por alusiones mediante unas cuantas escenas de gran conteni-

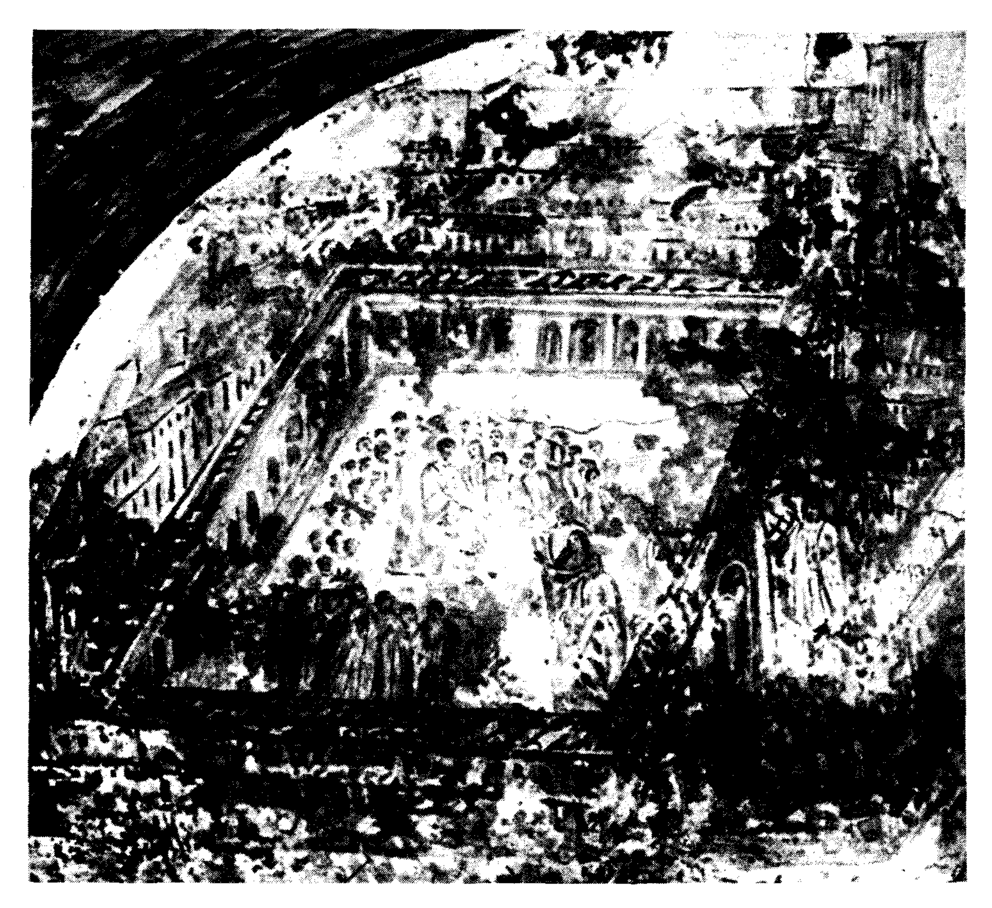
do simbólico que sugieren, no «cuentan», la historia completa. La explicación hay que buscarla en el sentido que la imagen tiene como transmisora de ideas, de conceptos, de símbolos, a través de un lenguaje eminentemente sencillo y esencial, comprensible para todos aquellos iniciados en la fe.

El carácter pagano de algunos de los temas elegidos en relación con la mitología, por ejemplo las figuras de Eros y Psiche en el hipogeo de los Flavios de la catacumba de Domitila, que se data en el siglo II; Ulises y las sirenas en la cripta de Lucino de la catacumba de san Calixto, de comienzos del siglo III; los frescos con los trabajos de Hércules, la muerte de Admeto, Démeter, Orfeo y las estaciones, la muerte de Cleopatra, que decoran la nueva catacumba romana de la vía Latina, datables según A. Ferrua del año 320 al año 350, etc., han dado origen a una controversia sobre el origen cristiano o pagano de estas iconografías y a varias propuestas de lectura. Una de ellas podría basarse en la preexistencia de lugares de enterramiento paganos, que fueron reutilizados y adaptados por los cristianos; en el carácter privado de los hipogeos, no sujetos a la autoridad eclesiástica, única explicación que encuentra A. Ferrua para las escenas paganas representadas en la nueva catacumba de la vía Latina, que debía pertenecer a una familia grande y opulenta a juzgar por el número y tamaño de los espacios, cuyos miembros eran unos cristianos y otros paganos; e incluso es posible admitir la utilización conjunta por paganos y cristianos de lugares de enterramiento, como se atestigua en las necrópolis de las vías Cornelia y Ostiense, donde fueron enterrados respectivamente san Pedro y san Pablo, costumbre que perduró hasta los siglos VI y VII en algunas zonas, como Cilicia.

A esta categoría de monumentos sincretísticos, ejemplos de convivencia de paga-



La entrada de la difunta Vibia en el paraíso de los beatos, hipogeo de Vibia.



La «ovatio», hipogeo de los Aurelios.

nos y cristianos, debe corresponder el hipogeo de Vibia, perteneciente a un grupo familiar algunos de cuyos componentes debían ser seguidores de Baco Sebazio, decorado con pinturas singulares, entre las que destacan el juicio, el viaje sobre la cuadriga de Plutón y de Mercurio y la entrada de la difunta Vibia en el lugar de los beatos. Y también el mausoleo de los Aurelios, cuyas pinturas, datadas en el segundo cuarto del siglo III, han suscitado una gran polémica entre los especialistas sobre el carácter ideológico y social de la comunidad allí enterrada. Las teorías fluctúan en considerarlo desde un cementerio cristiano ortodoxo o genéricamente expresivo de un cristianismo nutrido de residuos paganos, hasta un monumento de carácter totalmente herético. W. Dorigo subraya la connotación semántica de las pinturas del hipogeo —que llevan a un ambiente religioso-cultural de época severiana, en el que la forma ideológica, nutrida de elementos cristianos y paganos de carácter pitagórico, estaba determinada por los artistas y por los clientes— entre trabajo ideológico y moral, entre religión y poesía; es decir, las pinturas de este monumento: el pastor docente (quizá la primera imagen de Cristo barbado en la iconografía cristiana), la «ovatio» (interpretada como representación de la Jerusalén celeste), el banquete, los tres jóvenes conversando con un personaje sentado (¿Abraham y los ángeles?), la «teoría apostólica» (¿sabios o apóstoles?), constituyen una prueba de la revolución lingüística y semántica de

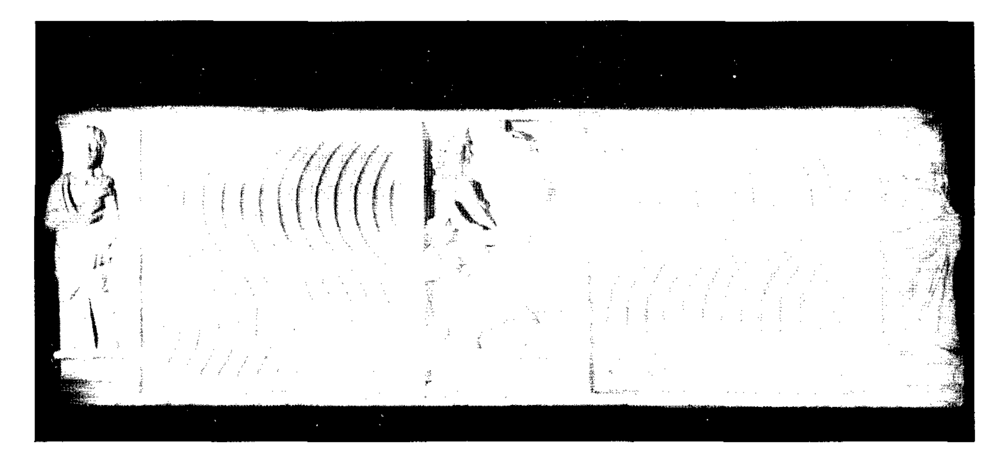


La resurrección de Lázaro, catacumba de la vía Latina.

la pintura romana, de la capacidad del arte romano para sobrevivir y transformarse, ya que en ellas se aúnan la tradición helenística y la visión espacial extraña al clasicismo.

Otra explicación de la presencia de temas paganos en lugares de culto cristiano, bajo los que quizá se escondía un sentido simbólico-alegórico en relación con las doctrinas cristianas, podría venir de la aversión del cristianismo primitivo hacia el arte figurativo cristiano, levantándose las voces de eminentes teólogos, como Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes y Cipriano contra las imágenes como obras idólatras, de forma que aún en el año 306 el canon 36 del sínodo de Elvira prohíbe la figuración de temas de veneración y de plegaria en las iglesias. Todavía a mediados del siglo IV se encuentran dos ejemplos de conjunción de temas paganos y cristianos en los excepcionales mosaicos que decoran las paredes y las bóvedas de los mausoleos de santa Constanza, en Roma, y de Centcelles, en las proximidades de Tarragona. En el mausoleo hispano de Centcelles, escenas de indiscutible carácter cristiano, como Daniel en la fosa de los leones o los tres hebreos en el horno, se conjuntan con temas paganos pero susceptibles de una lectura cristiana, como son las estaciones o la escena de la cacería. Otro tanto ocurre en el mausoleo de santa Constanza, donde se combinan las escenas bíblicas, algunas hoy perdidas, con motivos de carácter báquico típicos del arte romano, como son los zarcillos de vid, pájaros, *putti*, ménades y vendimiadores.

Una de las respuestas más convincentes para esta doble utilización iconográfica es quizá la búsqueda de códigos fácilmente comprensibles a amplias masas de la población. El sentido de las imágenes paganas estaba en la mente de todos y ello hacía más fácil la comprensión de los nuevos valores cristianos, por otra parte perfectamente asimilables a las concepciones paganas: Cristo y los apóstoles sentados en forma de exedra, en banquete eucarístico, evocan los «banquetes» *(symposia)* tradicionales de los sabios; la resurrección de Lázaro por Cristo, rodeado de sus discípulos, podría ilustrar una lección de anatomía en la que intervienen igualmente Sócrates y sus oyentes, lecturas ambas para la escena representada en el fresco de la catacumba romana de la vía Latina, donde aparece un personaje central flanqueado por tres a cada lado; el segundo de la derecha lleva una larga vara con la que señala a la audiencia el cuerpo yacente. La escena ha sido leída por algunos investigadores en clave pagana; así P. Boyancé cree que el grupo representa a Aristóteles y su discípulo Klearco, mientras que K. Gaiser lo relaciona con el diálogo filosófico entre Platón y su discípulo Herakleides Pontikos, donde se relata cómo Empedocles le devuelve la vida a una mujer de Agrigento, llamada Pantheia (fr. 85 W), a la que los médicos habían dado por muerta (fr. 76-86 W), aunque su presencia en las catacumbas parace vincularlo más con las creencias cristianas en la otra vida. Orfeo, Ulises, Hércules, Bellerofonte, son personajes simbólicos de gran carga filosófica dentro de las corrientes neoplatónicas, perfectamente equiparables a la idea cristiana de Dios como *Logos* y *Sophós:* en el *Testimonium Flavianum* sobre Jesús *(Antigüedades* 18, 63-64), Josefo llama a Jesús *sophós* (hombre sabio) y *paradóxon* (hacedor de hechos maravillosos). En los sarcófagos, Cristo es presentado también como *pedagogos*, sentado en la *cathedra* con los discípulos, y los apóstoles vestidos a la manera de los filósofos, junto a la *capsa* y con el rollo en la mano; iconografía que evoca las escenas intelectuales representadas en los sarcófagos paganos. Todos estos temas constituyen ejemplos de cómo pueden hacerse distintas lecturas de una misma imagen, y es que ya en el siglo IV, los apologistas cristianos siguieron métodos similares a los de los mitólogos —Numenius y sobre todo Porfirio—, y así vemos cómo Eusebio de Cesarea, en las citas que hace de Porfirio *(Prep. evang.* III, 11,17), autoriza no sólo a dar a los personajes mitológicos un valor simbólico, sino incluso a conferir este mismo valor a los detalles de su representación iconográfica.



Sarcófago cristiano de *pedagogos*, necrópolis cristiana de Tarragona.



Cristo-Orfeo, catacumba de Pedro y Marcelino.

Parece ser que la representación más antigua de Cristo alude a su carácter de Buen Pastor, figurado como Orfeo encantando a los animales (catacumbas de Pedro y Marcelino, Domitila y Calixto). Esta imagen mitológica pasa igualmente a la iconografía hebrea para representar a David, según la inscripción que acompaña a la figura del mosaico de Gaza, pensando G. M. A. Hanfmann que también podría interpretarse como David el músico con gorro frigio representado en las pinturas de la sinagoga de Dura Europos. En la Antigüedad, Orfeo fue extraordinariamente popular tanto en escultura como en mosaicos, siendo dos de los episodios de su vida los que alcanzaron mayor predicamento: Orfeo aplacando a los animales con la música de su lira y Orfeo sacando a Euridice del Hades. J. Thirion encuentra las razones de esta popularidad en las preocupaciones de los miembros de las asociaciones religiosas por el mundo de ultratumba, inquietudes que constituyen la base de la filosofía órfica. Y es que el poeta-mago había revelado a su vuelta de los infiernos los medios para acceder a la inmortalidad, razón por la que se le asocia el pavo real, símbolo de la inmortalidad, y



Cristo-Orfeo, catacumba de Domitila.

el águila, pájaro psicopompo de la apoteosis de los emperadores. En los últimos tiempos del paganismo, la figura de Orfeo había adquirido un valor simbólico dentro de las creencias relacionadas con el más allá, y por esta causa ya a finales del siglo III los cristianos relacionaron a Orfeo con Cristo, según se comprueba en Clemente de Alejandría *(Protrept.* I, 3) y en Eusebio de Cesarea *(Triak. Logos* XIV) quien, a comienzos del siglo IV, compara el efecto de sus cantos con al acción del Verbo Divino. De esta forma, la figura de Orfeo, como símbolo de la imagen divina, se convirtió en un tema frecuente en la decoración pictórica de las primeras catacumbas, así como de los relieves y sarcófagos cristianos de época preconstantiniana. Pero esta simbiosis condujo posteriormente a la condena de san Agustín *(Civ. Dei* XVIII, 14), quien arremete violentamente contra las ceremonias religiosas que se celebraban en honor de Orfeo, así como a la mutilación de su rostro en varios mosaicos y a su desaparición de los sarcófagos cristianos a partir de Constantino y desde el año 400 de todo el arte cristiano. No obstante, parece que la imagen de Orfeo, asimilada a la de Cristo, se siguió utilizando por los cristianos, a juzgar por el mosaico de Orfeo rodeado de los animales, de fines del siglo IV o de comienzos del V, que en la segunda mitad del siglo V se reutilizó como pavimento del ábside de una capilla funeraria de Jerusalén, donde se enterraron dos damas cuyos nombres, Teodosia y Georgia, tienen un significado simbólico en relación con la doctrina órfica.

Una suerte similar a la de Orfeo, por sus connataciones también con la figura de Cristo, como salvador que libera al alma de la materia y proporciona a sus fieles la promesa de la inmortalidad en el más allá, corrieron las representaciones de Baco en un gran número de mosaicos, cuyo rostro fue «picado» intencionadamente por los cristianos, según hemos podido demostrar en un trabajo reciente referido a mosaicos hispanos. Siguiendo a R. Turcan, Dionisos es cantado por los poetas griegos como el *Cosmokrator* que dispensa a la *oikoumene* la vida civilizada; y esa figura helenística del héroe colonizador, vencedor de las fuerzas brutas y desordenadas del mal, aureolado del prestigio reconocido en la *virtus* del héroe civilizador, es retomada en época romana con gran éxito, hasta el punto de que para la misma figura de Sileno se adopta el tipo socrático de hombre maduro, imagen de la sabiduría y del equilibrio interior, con torso desnudo, manto blanco, frente despejada, barba abundante y bastón de filósofo, como personificación de la cultura filosófica en su calidad de pedagogo de Dionisos.

La figura de Ulises, que para los antiguos encarnaba la imagen de sabio, de personaje ejemplar propuesto por las diferentes sectas filosóficas como modelo para sus adeptos: ideal de virtud para los cínicos y de fortaleza para los estoicos, era también el sabio platónico por excelencia. En la exégesis mística de Numenius de Apamea y de los neoplatónicos, Ulises simbolizaba el alma exiliada en la materia, de la que se libera a través del ejercicio de la *sophía* y de la inteligencia y alcanza la inmortalidad (Porph. *De antro nymph.* 34). En Plotino *(Enn.* V, 9.1), la llegada del héroe homérico a Itaca representa la imagen del sabio que, liberado del mundo de la materia, accede al plano espiritual que es el verdadero medio de su alma, «como un hombre que llega, después de un largo vagar, al bello país civilizado de sus padres». Todo este simbolismo de la figura de Ulises en relación con la doctrina neoplatónica del alma pasa al cristianismo ya a fines del siglo II, como modelo del cristiano perfecto cuya única aspiración es el reecuentro con Dios en la patria celeste, sinónimo de Itaca (Clem. Alex. *Protrept.* X, 109,1; XII, 118,1-4). El episodio de Ulises y las sirenas ha sido puesto en relación por los Padres de la Iglesia con la firmeza del alma frente a las tentaciones de

la carne, y por este motivo son tenidos como cristianos los sarcófagos del siglo III en los que aparece este tema, aunque en época preconstantiniana es difícil saber hasta qué punto son interpretadas como alegorías cristianas imágenes que pertenecen a la mitología pagana.

Heracles-Hércules es uno de los héroes más famosos de la mitología clásica, siendo su ciclo legendario uno de los más completos ya que abarca desde la época prehelénica hasta el final de la Antigüedad. En tan dilatado periodo es lógico que el mito sufriera una constante evolución y que los episodios se multiplicasen. Pero, sobre todo, es en época romana cuando, al asimilarse con el poder real, el héroe ya divinizado adopta cualidades de otros dioses y aparece como Helios-Sol. Hércules se convierte en un modelo moral entroncando de esta forma a la llegada del cristianismo con la figura de Cristo.

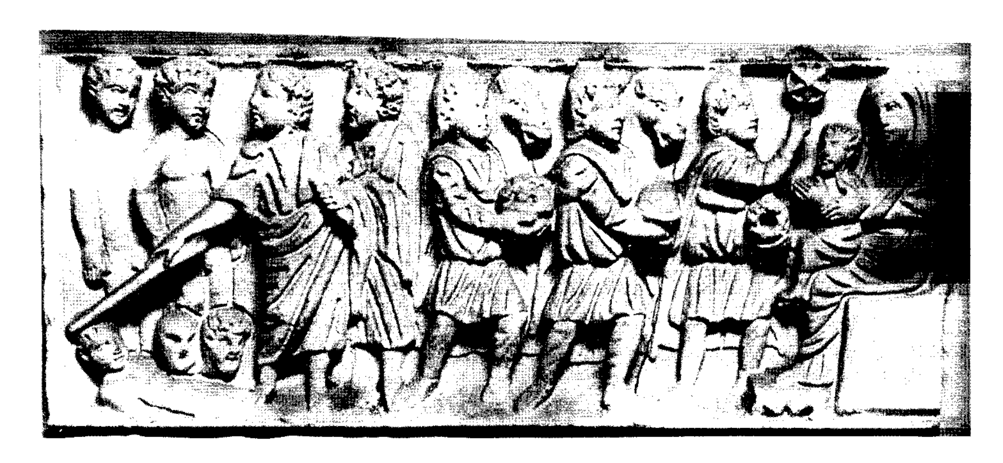
Es de gran interés seguir, de la mano de W. Dorigo, la evolución histórica que la figura tradicional del héroe va sufriendo a través de la romanidad, apareciendo ya en los siglos I y II los primeros elementos de una teología hercúlea de carácter eminentemente estoico. En este proceso transformador el semidios arcaico es idealizado y transferido a un plano filosófico de carácter cósmico y soteriológico, asumiendo el papel de demiurgo universal que, con su propio sacrificio, rescata al mundo del mal. Pero Hércules es al mismo tiempo un mortal que, a través de la extraordianaria ejemplaridad de sus actividades terrenas, finalmente es divinizado y alcanza un puesto en el Olimpo, identificándose con el *Logos*. Se llega así a la idea de la inmortalidad cósmica que, al principio, parecía estar reservada únicamente a los soberanos que son los que hacen reinar en la tierra un orden análogo al del mundo celeste, y en esta creencia se fundamenta la ideología de la apoteosis imperial. Siguiendo a Dorigo, a fines del siglo II el mito y la teología hercúleas entran a formar parte de la religión oficial del Estado al integrarse en la ideología imperial y, de esta forma, la identificación sacra entre el monarca y el dios tiende a aunar en un único discurso ideológico el componente civil y el religioso. El proceso teológico unificador que, a partir de la tetrarquía lleva a una asimilación de Hércules con Helios, conduce al mismo tiempo a una identificación de los tetrarcas con Júpiter y Hércules. Con el advenimiento del cristianismo, sigue diciendo Dorigo, la propuesta clásica de Hércules-Logos-Helios parece confundirse con el cristianismo por las afinidades existentes entre Hércules y Cristo. Y precisamente algunos paralelismos y coincidencias entre la vida y la muerte de ambos condujeron, ya a fines del siglo II, a un debate entre los apologistas cristianos y los autores paganos cuyo objetivo era marcar las diferencias sustanciales entre las dos figuras (Just. *Apol.* 21; Oríg. *Contra Celso* 3,22; 7,53).

El hombre que, a semejanza de Hércules, ha practicado la *virtus* en la vida terrenal, alcanzará en la otra la inmortalidad como premio a sus buenas obras. Y éste es el sentido que hay que darle a las escenas hercúleas en monumentos cristianos: se trata de una alegoría cristiana en lenguaje mitológico, ya que Hércules a través de sus legendarios «trabajos» representa el prototipo de la virtud sobre el mal y, al igual que tantos otros personajes míticos, por ejemplo Hipólito, el ejercicio de la virtud le lleva a la inmortalidad. Y en esta idea escatológica que preside los lugares destinados a uso funerario, se buscan lecturas iconológicas alusivas a la vida de ultratumba, sacadas tanto de la tradición pagana del mundo clásico, como del repertorio bíblico-cristológico. Es la deuda que el cristianismo tiene contraída en sus orígenes con la filosofía neoplatónica: los trabajos de Hércules se asimilan a las pruebas del alma para liberarse progresivamente de las pasiones y merecer, como el héroe míti-

co, la apoteosis final. Se trata en ambos casos de acceder a la salvación a través de la redención.

El cristianismo toma otros personajes de la mitología pagana por sus valores morales. Éste es el caso de Fedra e Hipólito que aparecen representados en un mosaico de Antioquía, de *ca.* el año 200 d.C., y en las pinturas de la casa del teatro de Éfeso, que se datan a fines del siglo II, para ilustrar la historia de José y la mujer de Putifar, por ser Hipólito el *sophrosynés*, el paradigma de la castidad absoluta y de la piedad, a través de la cual alcanza la inmortalidad. El mosaico hallado en la villa romana de Hinton St. Mary, en Dorset, datado a mediados del siglo IV, constituye un testimonio de la utilización de otro tema de la mitología pagana por los cristianos, al conjuntar el busto de Cristo, representado en uno de los paneles, y la figura mítica de Bellerofonte matando a la Quimera, en otro. M. Simon propone que «Bellerofonte cristiano» fue utilizado por los cristianos como alegoría del vencedor del demonio, aunque otros autores sugieren que Bellerofonte no fue un prototipo moral, sino un modelo visual para santos ecuestres.

Otros temas de la iconografía pagana que pasan al repertorio cristiano son aquellos relacionados con la infancia de Cristo, como el nacimiento y primer baño de Alejandro, de Aquiles y de Dionisos. El primero se halla representado en un mosaico de fines del siglo IV procedente de la villa romana de Baalbeck (Líbano). Se trata de una composición en la que intervienen varios personajes y grupos identificados por sus nombres, uno de ellos aludiendo, en opinión de J. Balty, al origen divino del nacimiento de Alejandro, sobre el que no hay duda por el testimonio de Plutarco (Alex. 2, 3-9; 27, 8-10 y 1-2): el personaje no identificado apoyado en un largo bastón podría ser un dios o un mensajero divino, mientras que la serpiente deslizándose a lo largo del cuerpo de una joven aludiría a la intervención personal de Zeus en el momento de las bodas de Olimpia, madre de Alejandro (Plut. *Alex.* 2, 6; 3, 1-3) . Un segundo grupo representa su nacimiento, con Olimpia semirrecostada en un sillón, en compañía de Filipo y de una sirvienta; en la parte de abajo una ninfa semiarrodillada baña al niño Alejandro en un gran recipiente agallonado, prototipo del utilizado en la iconografía bizantina del baño de Cristo. En un panel de la misma habitación se ha representado a Aristóteles que fue maestro de Alejandro durante tres años (Plut. *Alex.* 8); su iconografía sigue el modelo utilizado para los retratos de Sócrates en otros pavimentos.



La adoración de los Magos, sarcófago del Museo Laterano 121.

En la Casa de Teseo en Nea Paphos (Chipre), identificada como la residencia del gobernador, se conserva uno de los mosaicos decorados con episodios de la vida de Aquiles que pavimentaban el aula del palacio. En él se ha representado el primer baño de Aquiles en un marco arquitectónico que escenifica un palacio. Todas las figuras van acompañadas de letreros identificativos: delante de Ambrosía, que lleva un jarro de agua, la nodriza Anatrofe se dispone a bañar al niño Aquiles en un baño de forma circular, situado delante de la cama donde se halla recostada Tetis; a su lado se sienta en un trono Peleus, que ciñe las sienes con una banda y sostiene un cetro en la mano izquierda, como símbolos de su *status* real; detrás se encuentran las Parcas. El mosaico se fecha ya en el siglo V y su estilo le aproxima al arte bizantino, pudiéndose considerar como un lejano prototipo de las representaciones de Navidad y del primer baño de Cristo en siglos posteriores.

De la Casa de Aión, también en Nea Paphos, procede un panel donde se ha representado el baño de Dionisos-niño acompañado de las personificaciones de Teogonía, alegoría del nacimiento de los dioses, Néctar y Ambrosía, el divino alimento que proporciona la inmortalidad. En esta escena, J. Balty observa una estrecha relación entre la imagen de Hermes sosteniendo en sus rodillas al niño Dionisos, al que presenta a la veneración de los asistentes, y la adoración de los Reyes Magos, tema que decora los sarcófagos cristianos a partir de fines del siglo III.

El ciclo de los dioses-niños para ilustrar la infancia de Jesús tiene una lectura mucho más profunda, porque bajo ella se esconde el problema de la divinidad de Cristo desde su nacimiento. Tanto Hércules, como Ulises o Dionisos, deben realizar una serie de hazañas para ser admitidos en el rango de los dioses y alcanzar la apoteosis. La asimilación de estas figuras con Cristo parece implicar un reconocimiento de la naturaleza humana del dios cristiano, que sólo alcanzaría la divinidad tras sufrir pasión y muerte en este mundo. Sin embargo, la presencia de Teogonía, personificación abstracta de la idea de divinidad, en las escenas de la infancia de Hércules (mosaico de Homs, Siria, datado en el siglo III) y de Dionisos (mosaico de Nea Paphos, ya del siglo V), constituye una prueba de la divinidad de los héroes desde su nacimiento, y su utilización para ilustrar la infancia de Cristo conlleva el mismo significado.

La aparición de temas cristianos en los sarcófagos tiene lugar más tarde que en la pintura, quizá porque los sarcófagos no estaban destinados a la masa de individuos procedentes de estratos populares, sino a unos pocos ciudadanos privilegiados que no sentían la necesidad de expresar su fe públicamente. Esto ocurre con el sarcófago monumental de Prosenes, liberto imperial y funcionario, enterrado en el año 217 en un sarcófago decorado con motivos basados en la simbología funeraria genérica, es decir, en las alegorías del mundo de los muertos típicas de la Antigüedad, cuando ya a comienzos del siglo III las catacumbas estaban llenas de imágenes cristianas. Se ha supuesto que el primer ejemplo de sarcófago cristiano es el hallado en la vía Salaria de Roma, decorado con la figura innovadora del pastor crióforo en el centro del frente y con dos grupos de tres hombres y tres mujeres en los lados, en los que el personaje central está sentado y lleva un rollo, evidente reflejo de los sarcófagos llamados de filósofos. No obstante, la más antigua iconografía cristiana sobre sarcófago se encuentra en la temática del sarcófago de Santa María la Antigua de Roma, donde se conjuntan la figura central del filósofo rodeado de la orante, el pastor crióforo, el bautismo de Cristo, Jonás debajo de las calabazas, el *kethos* y una embarcación junto a Jonás, clara alusión al episodio en el que el profeta es arrojado al mar y tragado por la ballena, tal como aparece representado sin ninguna ambigüedad en el sarcófago ro-



Historia de Jonás, fragmentos del sarcófago del Museo Laterano 119.

mano Lat. 119 del año 300, con elementos profanos y de género como son Neptuno sentado con un tridente, dos pescadores y una escena bucólica.

El citado sarcófago Lat. 119 tiene el interés de mostrar el nacimiento de un arte cristiano anterior a la paz de la Iglesia, con temas sacados del repertorio bíblico, en especial la historia de Jonás en tres escenas ambientadas en un paisaje bucólico-marino, la resurrección de Lázaro, Noé en el arca, la fuente milagrosa de Moisés, el apresamiento de Pedro, pero con la peculiaridad de que los temas paganos cristianizados, como son los relativos al ciclo de Jonás o los de carácter marino, tienen un peso iconográfico mucho mayor que las escenas bíblicas realizadas a menor escala y relegadas a un segundo plano sobre el registro superior. Todo lo cual revela que en la iconografía cristiana no existía un programa impuesto por la Iglesia sobre el taller, sino solamente una participación del que encargaba la obra dentro de un ambiente no temeroso de pecar de idólatra o blasfemo.

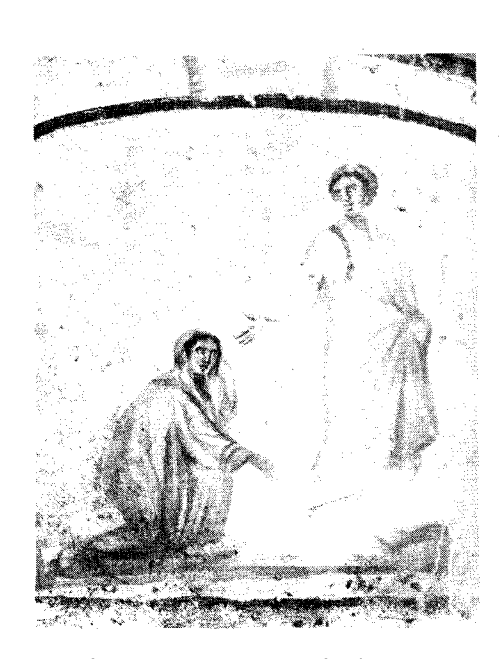
Junto a los temas paganos, a comienzos del siglo III surgen las primeras manifestaciones de un lenguaje expresivo propiamente cristiano con figuras simbólicas sacadas del Antiguo y del Nuevo Testamento que aluden, por un lado, al Salvador, al alma salvada y a la resurrección (el buen Pastor, Daniel en el foso de los leones, los tres hebreos en el horno, Susana y los viejos, Noé en el arca, la adoración de los Magos, Jonás, etc.) y, por otro, al poder purificativo del agua bautismal (bautismo de Cristo, Moisés haciendo brotar el agua de la roca, la samaritana junto al pozo, etc.). En la segunda mitad del siglo III se produce un enriquecimiento del repertorio figurativo cristiano, apareciendo nuevos temas testamentarios como Adán y Eva, la caída del maná en el desierto, David, Tobías, Elías arrebatado al cielo en un carro de fuego, la curación del leproso, de la hemorroísa, la resurrección de la hija de Jairo, etc., jun-



Susana y los viejos, catacumba de Pedro y Marcelino.



Elías y el Buen Pastor, catacumba de la vía Latina.



La curación de la hemorroísa, catacumba de Pedro y Marcelino.



Cristo y el colegio apostólico, catacumba de Pedro y Marcelino.

El bautismo de Cristo, catacumba de San Calixto.

to a símbolos eucarísticos que hacen alusión al sacramento, como son los peces, los panes y el vino. En estas mismas fechas aparecen las primeras imágenes de Cristo docente (catacumba de la Anunciación) y acompañado del colegio apostólico (catacumba de Pedro y Marcelino).

Las primeras representaciones cristianas de Jesús proceden de las catacumbas romanas de comienzos del siglo III, de la iglesia de Dura Europos, de *ca.* 230, y de los sarcófagos romanos a partir de mediados del siglo III. Entre los temas elegidos se encuentra el bautismo de Cristo en el Jordán, documentado en las pinturas de la cripta de los Sacramentos de San Calixto y en las del cubículo XY de la cripta de Lucina; la resurrección de Lázaro; su encuentro con la samaritana junto al pozo, o Cristo como Pastor y Maestro. En estas primeras representaciones de Jesús, tanto en pintura como en relieve, falta el hálito divino que va a caracterizar posteriormente, en la cumbre del arte cristiano, no sólo a la figura de Cristo, sino también a las de los apóstoles, profetas y santos. Por este motivo, en la iconografía individual de Cristo de época preconstantiniana, impregnada de cierto carácter hierático, es difícil distinguir entre la figura de Cristo como maestro y las de los filósofos, o entre Cristo como pastor y el simple pastor con sus ovejas de una escena bucólica. A comienzos del siglo IV aparece por vez primera —si se exceptúa la posible identificación con Cristo del pastor docente del hipogeo de los Aurelios, citado más arriba— el tipo iconográfico de Jesús barbado en una lastra polícroma del Museo Nacional de Roma, siguiendo el modelo de Zeus o de Esculapio que ya había sido utilizado para la figura de Juan el Bautista en las escenas del bautismo de Cristo representadas en los sarcófagos.



El Buen Pastor, Cementerius Majus.



Cristo docente, Lastra del Museo Nacional de Roma.

Sin embargo, la influencia pagana no desaparece, manteniéndose si no en el contenido, sí en la imagen como testimonio del desarrollo de la tradición figurativa junto a la tradición literaria. Muchos de los temas elegidos testimonian un cierto sincretismo con el repertorio del periodo helenístico-romano: el paraíso de Orfeo encantando a los animales con su música, tan frecuente en la musivaria romana, se asimila a la figura de Cristo como Buen Pastor, tema que se repite hasta la saciedad de un lado a otro del Mediterráneo, desde los inicios en Dura Europos (Siria), pasando por el mausoleo del Éxodo en el oasis de El Kharga (Egipto), a los monumentos de Cirene (Libia), de Tabarca (Túnez) y de la Campania (Italia); los vendimiadores del mausoleo de santa Constanza, en relación con la palabra del evangelio y con la viña de Isaías (I 27,2-5), muestran una estrecha relación con escenas idénticas del ciclo dionisiaco abundantemente repetidas en mosaicos y sarcófagos; la iconografía de Jonás tragado por la ballena, tan frecuente en pinturas y sarcófagos cristianos, nos trae reminiscencias de las escenas de pigmeos tragados por cocodrilos en los mosaicos de tipo nilótico; el mismo Jonás recostado debajo de las calabazas, que aparece en el sarcófago del siglo III de Santa María la Antigua de Roma, en el sarcófago Lat. 119 del año 300, en una pintura procedente de la catacumba romana de Pedro y Marcelino,

Escena de vendimia, mausoleo de Santa Constanza.



Jonás descansando bajo las calabazas, catacumba de Pedro y Marcelino.



Cristo-Helios, necrópolis vaticana.

datable a fines del siglo III o a comienzos del IV, o en obras ya posconstantinianas como un mosaico y un sarcófago cristianos del siglo V conservados en el Museo del Bardo, recuerda muy de cerca a escenas dionisiacas representadas en sarcófagos y mosaicos romanos del siglo III, y en concreto a un mosaico de Thuburbo Maius, de fines del siglo III o comienzos del IV, que se conserva en el Museo del Bardo, donde aparecen Dionisos y Ariadna recostados debajo de una parra; Jonás en reposo, figurado como un joven desnudo totalmente extraño al texto bíblico, también se ha comparado a las figuras durmientes de Endimión y de Ariadna, expresando la esperanza de la paz después de la muerte; o las representaciones del Triunfo de Cristo-Sol en un mosaico del mausoleo M de la necrópolis excavada bajo San Pedro en el Vaticano y en una pintura de la bóveda del arcosolio de la cripta del Tricliniarca del cementerio de

Pedro y Marcelino en Roma, que evoca las imágenes de Helios en el carro tirado por caballos; o la escena del sacrificio de Isaac de la catacumba de Priscila, de fines del siglo III, donde la figura de Abraham, vestido con túnica y palio, ofrece un estrecho paralelismo con los retratos de algunos sabios, concretamente con el de Aristóteles del mosaico de Baalbeck, o con los de Sócrates en los mosaicos de Baalbeck y Apamea, con antecedentes en una pintura de Éfeso del siglo I d.C., remontando el prototipo de todos ellos al modelo tradicional conocido en el arte griego que se ajusta perfectamente al descrito por los autores clásicos (Plat. *Symp.* 215 ss.; Xen. *Symp.* II, 19, V 5 y 7; Cic. *De Fat.* ch. 5; Sid. Apoll. *Epist.* IX, 9,14), aunque el tipo socrático de anciano calvo y poblada barba se utiliza también en las representaciones de Sileno, porque este personaje, como maestro de Dionisos, personifica la cultura filosófica.

La influencia pagana se detecta, asimismo, de forma muy clara en las imágenes de Cristo con el colegio apostólico o en banquete eucarístico, de los siglos III y IV, que ofrecen un estrecho paralelismo con las escenas paganas de sabios reunidos en *symposium*: los frescos de las catacumbas romanas de Pedro y Marcelino, de los Jordanos, de Domitila, de Priscila, de Calixto, de Hermes, de la vía Anapo y de la vía Latina; el plato polícromo del Museo Nazionale de Roma; el cáliz de plata de Antioquía conservado en el Metropolitan; el relieve en marfil, procedente de Antioquía o de Asia Menor, donde Cristo aparece en pie con un gran rollo desplegado, rodeado de seis discípulos sentados; la caja de marfil de Brescia; la placa de terracota de la Dumbarton Oaks Collection, núm. 4613; los mosaicos de la iglesia de Santa Pudenciana en



Sacrificio de Isaac, catacumba de Priscila.



Cristo y el colegio apostólico, catacumba de la vía Anapo.

Roma y de San Aquilino de Milán; los frescos subterráneos de Santa Maria in Stelle, cerca de Verona; los sarcófagos de Iunius Bassus, necrópolis debajo de san Pedro, Laterano, Museo de Arlés y catedral de Ancona, son algunos ejemplos del arte cristiano cuya iconografía apunta directamente al pavimento de Apamea, procedente del edificio pagano situado debajo de la catedral, datable en el año 370 d.C. En la escena del mosaico sirio Sócrates preside una asamblea de seis sabios representados como hombres de edad madura y barbados, vestidos con el *pallium* de los filósofos y llevando muchos de ellos un rollo en la mano, sentados en una exedra a la manera tradicional del *symposium*. Sócrates, en el centro, está identificado por su nombre en griego; tiene la mano derecha levantada en ademán de enseñanza, gesto que más tarde será el de la *benedictio latina*. El tema de los sabios reunidos en *symposium* se documenta desde época helenística en el relieve funerario del rodio Hieronymos, del siglo III a.C.; en el Serapeion de Menfis, de la misma fecha; en una gema de Cambridge, de fines del siglo II d.C.; y perdura en el código vienés de Dioskurides, que se fecha ya en el siglo VI d.C.

Como acertadamente piensan G. M. A. Hanfmann y J. Balty, existen grandes similitudes entre la composición del mosaico de Apamea, con la representación de Sócrates rodeado de los Sabios y las escenas del arte paleocristiano, donde la figura de Cristo aparece igualmente rodeado por seis de sus discípulos dispuestos en grupos de tres a cada lado del maestro. Según G. M. A. Hanfmann, los apologistas cristianos, Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano *(De anima* I, 300) comenzaron pronto a comparar la figura de Cristo con la de Sócrates, así Justino *(Apología* I 5, II 10) insiste en el cristianismo como enseñanza, enfatizando el aspecto de Cristo como



Cristo y los apóstoles, catacumba de Domitila.

maestro que se encuentra en el arte; y Eusebio *(Hist. eccl.* IV, 11, 8; IV, 17, 1; II, 3) escribe que los apologistas cristianos se presentaban como filósofos y vestían a la manera de los filósofos profesionales. Concluye este autor que el modelo adoptado para representar a Cristo y sus discípulos fue el mismo que el utilizado en el mosaico de Apamea. Para J. Balty hay que pensar, más que en una comunidad de modelos, en una «repaganización» o «descristianización» de la figura de Cristo, suplantada por la de Sócrates, dentro del proceso de rehelenización impulsado por el emperador Juliano; según esta autora habría que considerar el conjunto de los mosaicos de Apamea como ilustración de la doctrina neoplatónica del alma.

Otro ejemplo de la utilización por los cristianos de la iconografía de Sócrates y sus discípulos, para representar a Cristo y a los apóstoles, se encuentra en uno de los paneles del mosaico que pavimenta el triclinio T de Mitilene. En él se ha representado el Diálogo de Sócrates con sus discípulos y amigos, los tebanos Simmias y Kebes, identificados todos por inscripciones en griego. Los tres personajes están en pie en posición frontal, Sócrates en el centro, en actitudes didácticas muy semejantes con la mano derecha levantada y la izquierda sosteniendo un rollo, que recuerdan a algunas de las figuras del mosaico de los literatos de Trier y de la «teoría apostólica» de los frescos del hipogeo de los Aurelios. Visten túnica y manto y los tres llevan barba y cabellos largos. K. Gaiser opina que se trata de una representación del «Phaidon» de Platón o del «Plokion» de Menandro, ya que en otros paneles aparece el retrato de este último, una escena de su obra «Plokion» y la musa Talía, todos ellos identificados por inscripciones. A diferencia de otras representaciones de filósofos, por ejemplo en los mosaicos de Colonia, Apamea y Baalbeck, donde siguen de forma más o menos ajus-

tada la iconografía de los retratos tradicionales del filosófo inspirados en modelos helenísticos, en el pavimento de Mitilene no se ha pretendido hacer retratos realistas, sino imágenes convencionales de filósofos, que más tarde pasarán al arte paleocristiano en la iconografía de Cristo y sus discípulos. L. Berczelly compara la composición del mosaico de Mitilene con el grupo similar representado en el sarcófago de columnas de la catacumba de san Sebastián en Roma, fechado en 360-370 —al que se pueden añadir, entre otros, los grupos de pinturas representados en las catacumbas de Domitila y de Pedro y Marcelino— y opina que la escena de Mitilene forma parte de la reacción pagana contra el cristianismo al adoptar temas cristianos como método de propaganda anticristiana, teoría coincidente con la de J. Balty ya que es sabido el importante papel que desempeña la figura de Sócrates en la propaganda de la resistencia pagana al cristianismo.

La elección de otros temas paganos en lugares de culto cristiano o en los mismos sarcófagos cristianos, guarda relación con la educación del alma para acceder a la otra vida. Así ocurre con las musas y los filósofos, tan utilizados en los sarcófagos cristianos, ya que su presencia dentro del discurso cristiano se justifica a través de las teorías neoplatónicas de la inmortalidad. Al parecer, la divulgación del tema del diálogo entre los Sabios y las Musas tiene lugar con la producción de sarcófagos paganos en el siglo III d.C., donde aseguran a los hombres una especie de heroización a través de la cultura, mostrando su vinculación con la vida de ultratumba dentro de la clase dirigente del Imperio; el tema se documenta asimismo en mosaicos de los siglos III y IV, como consecuencia de la filosofía neoplatónica según la cual las musas presiden los banquetes de los filósofos y en especial los de los sabios (Plut. *Banquete* 21). Ya Platón *(Banq.* 187 e) colocaba bajo el patronazgo de Urania y de Polimnia todas las manifes-



Cristo y los apóstoles, catacumba de Pedro y Marcelino.

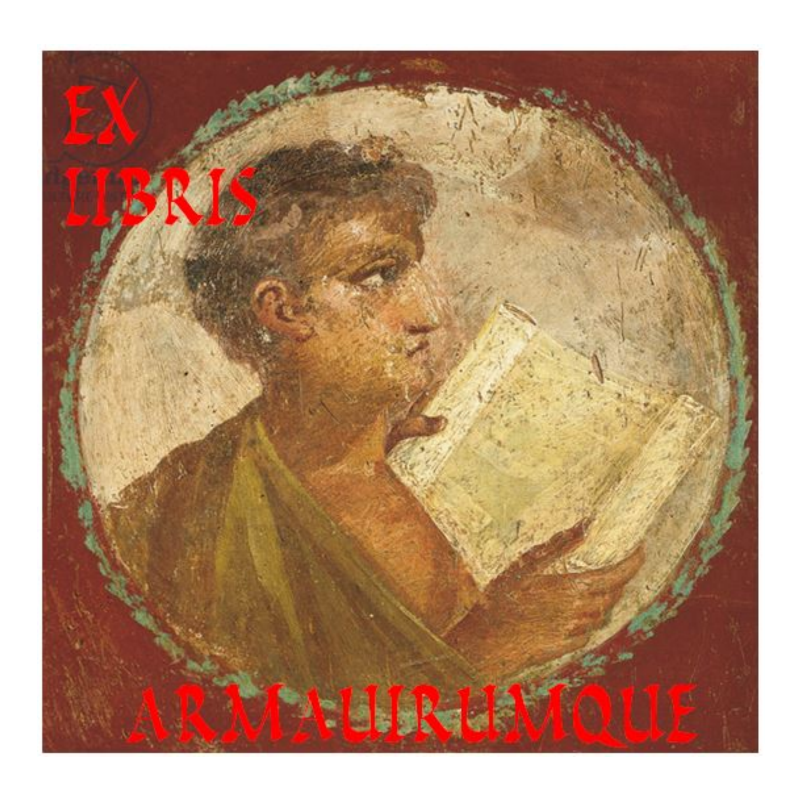
taciones de la actividad cultural, la primera como inspiradora de las formas superiores y la segunda de las formas vulgares del amor; y para Plutarco el «objeto» de las musas no es la cítara o la flauta, sino «la educación de las costumbres y el dominio de las pasiones a través de sus cantos armoniosos», en suma, la cultura o *Mousiké*.

Para Martianus Capella, filólogo africano del siglo v d.C., la esperanza de alcanzar la inmortalidad a través del conocimiento total de las ciencias, de las nueve disciplinas enciclopédicas que patrocinan las Musas, es la que se encuentra en la religión de las musas tal como proclama Talía al final de los cantos, por los cuales cada musa invita a la Filología a recorrer sin ausentarse las nueve órbitas celestes (2,126). La religión de las musas, que es la de los filólogos, abre las puertas del cielo a los mortales porque es a la vez sabiduría y elocuencia, dispensadora del saber y también de la gloria dada por la inmortalidad. El concepto de la heroización por la ciencia, ligado al culto de las Musas, nace con el pitagorismo y se extiende a todo el pensamiento griego: Platón, Plotino, Aristóteles, Epicuro, Metrodoro, han participado de esta creencia. La confirmación a los textos se encuentra por ejemplo en el pavimento de Baccano, datado a comienzos del siglo III d.C., en el que se combinan las figuras de las Musas con escenas del mito de Ulises, como símbolos de la ciencia y la inteligencia contrapuestos a la ferocidad o incultura escenificadas en la lucha de Eros y Pan y el suplicio de Marsias, y todo ello inserto en una visión cósmica a través de los motivos marinos y las estaciones. Otro ejemplo de este antagonismo se encuentra en el mito de Apolo y Marsias, rivalidad que ha sido vista como la lucha *perí sophías* (Xen. *Anab.* I, 2,8), es decir, entre la sabiduría y la fiereza. De esta forma, la presencia de Marsias en la basílica de Porta Maggiore se explica a través de la filosofía pitagórica, en la que el mito simboliza la victoria de la lira, instrumento divino que transporta las almas hacia el cielo, sobre la flauta que excita las pasiones impuras.

En resumen, puede concluirse diciendo que existe en el programa iconográfico de los monumentos paleocristianos un doble lenguaje bíblico-cristológico y mitológico, porque las fuentes de las que se nutre están no sólo en la mitología greco-romana o en las fórmulas del paganismo, como son la decoración, la historia y la realidad profana, sino también en el Antiguo y Nuevo Testamento, en los escritos y en la iconografía hebraicos o en los primeros escritos patrísticos. La conjunción de alegorías cristianas y paganas, tomadas estas últimas sobre todo de la tradición mitológica clásica, proporciona un carácter de ambigüedad a la lectura iconológica del primer arte cristiano, al transformarse los personajes bíblicos en personificaciones de las ideas abstractas defendidas y valoradas por la nueva doctrina. Y es que la helenización de la cultura cristiana, y antes de la hebrea, se produjo no sólo en el plano lingüístico, sino también en el cultural y, como bien ha sabido vislumbrar N. Fernández Marcos, se exaltan los héroes griegos describiéndolos como modelos de *prótos sophós* o primer sabio, *prótos heuretés* o primer inventor, y *evergétai* o bienhechores de la humanidad.

Como dice N. Zeegers-Vandervorst, este procedimiento de asimilación de dos culturas de las que se sentían herederos, permitía a los apologistas cristianos hacerse comprender mejor por un público acostumbrado al lenguaje de los símbolos paganos; y al mismo tiempo provocaba la reacción pagana creando un clima de rivalidad y de controversia donde los símbolos se convierten en imágenes, como dice J. Balty, de «ida y vuelta»: los temas paganos utilizados por los cristianos son retomados por los paganos como forma de desmitificación de las imágenes cristianas, en suma, se produce una cristianización y una repaganización de la imagen pagana. Así ve J. Balty algunos mosaicos del Oriente, como Sócrates y sus discípulos de Apamea, o aque-

llos relacionados con el ciclo de la infancia de Cristo en la iconografía cristiana, como el baño de Alejandro de Baalbeck, el baño de Aquiles de Nea Paphos o el baño de Dionisos niño también de Nea Paphos. Según S. Montero, Hércules es otro de los personajes que desempeña un papel en la teología pagana, como reacción a su utilización por el cristianismo.



CAPÍTULO XXVIII

Cultos orientales y cultos mistéricos

JAIME ALVAR
CLELIA MARTÍNEZ MAZA

En el proceso de profunda transformación de los sentimientos religiosos que se experimenta desde la época helenística hasta la implantación del cristianismo como sistema supraestructural hegemónico, las religiones orientales desempeñan un papel de extraordinaria importancia por motivos de diversa índole. El primero de ellos radica en las novedades que introducen en la relación del individuo con la divinidad, expresadas no sólo en las formas de exteriorización de los sentimientos religiosos, sino también en las conductas rituales. En consecuencia, desde esta perspectiva, constituyen un factor desestabilizador de la vieja norma religiosa imperante en el mundo grecorromano. Sin embargo, esa vieja norma se había ido alterando en virtud de las necesidades que el cuerpo social proyectaba en su universo ideológico; de esta manera, la aceptación de los cultos orientales por parte de la población del Imperio romano estuvo motivada, precisamente, por ese cambio embrionario que se aprecia en el interior de la religión tradicional. Ese proceso de integración de lo exótico en el sistema religioso del Estado es tan intenso que, cuando en el siglo IV se produzca la confrontación dialéctica radical entre el cristianismo y los cultos paganos, serán, de forma sintomática, los misterios orientales los que mantengan más vigorosamente la oposición al credo triunfante. De este modo, en unos cinco siglos, los cultos ajenos, exóticos y marginales, con dificultades para abrirse paso en el mundo romano, se convierten en paladines de la defensa del Estado tradicional pagano. Esa visceral oposición tal vez encuentre su razón en la similitud que el cristianismo percibe con los misterios.

Esta última constatación nos sitúa en el centro del otro de los motivos que es preciso destacar para comprender el papel histórico de los cultos orientales.

Una opinión muy extendida considera que los cultos orientales y, en concreto, los misterios constituyen una suerte de preparación para la llegada del cristianismo. Se trata, sin duda, de una percepción mediatizada por la subjetiva consideración que el cristianismo merece a los creadores de tal supuesto. En realidad, por sus orígenes y su fisonomía, el cristianismo es un culto oriental y, por otra parte, los apologetas reconocen con estupor el parecido de la «religión verdadera» con los ritos mistéricos, que no puede ser explicado más que por una intervención diabólica. Desde un punto de vista histórico, sin embargo, lo que se aprecia es una concomitancia entre dis-

tintas opciones, próximas por su pertenencia a un sistema cultural común, sometido a tensiones que producen respuestas similares. El cristianismo y los misterios se parecen porque proporcionan soluciones similares a las necesidades surgidas en el Imperio, consecuencia de la incorporación de territorios con sus propios sistemas culturales que progresivamente se van homogeneizando a pesar de sus divergencias. En consecuencia, parece que la perspectiva más adecuada corresponde no a la idea de que el cristianismo había de llegar tras la preparación procurada por los misterios, sino que se trata de una opción entre otras muchas con rasgos coincidentes en un momento histórico determinado. Cuestión distinta, que requiere un análisis propio, es responder al entramado de circunstancias que concurren en la implantación del cristianismo. En cualquier caso, como se indicaba antes, la importancia de las religiones orientales se ha situado, más que en su significado intrínseco, en su participación en el triunfo de Cristo.

Este marco general puede ayudar a comprender la importancia que poseen los cultos orientales en la historia de las religiones. Sin embargo, es necesario hacer algunas otras precisiones adicionales.

Por lo general se emplea de forma indistinta cultos o religiones y orientales o mistéricos, como si todos los términos fueran intercambiables para designar una misma realidad. Sin embargo, ese uso indiscriminado no hace más que aumentar la confusión, pues —al menos desde un punto de vista formal— se refieren a cuestiones dispares. Aparentemente, la diferencia entre religión y culto es obvia para cualquiera. El culto es una advocación específica, incluso con ritos propios, dentro de un sistema más amplio que corresponde a la religión. Ésta es la abstracción máxima que engloba los sistemas referenciales de la supraestructura ideológica, de modo que se configura como un sistema de realidad compleja. Cuando se emplea el término culto se propicia un significado restrictivo, frente a la realidad más amplia que sería la religión grecorromana. Sin embargo, esta denominación resulta muy inadecuada, pues intenta abarcar una realidad imposible: la religión desde Homero hasta Diocleciano.

Es preciso comprender que la religión poliada es distinta al complejo sistema imperante en la época, por ejemplo, de Aureliano, por lo que hablar de religión grecorromana es tan impropio como hablar de religión pagana. Ésta, en realidad, no funciona como un sistema coherente, sino como amalgama de entidades diferentes.

La denominación de religiones sólo sería válida para los casos en los que se pueda demostrar que aquello a lo que nos referimos constituye un sistema completo de explicación del funcionamiento del mundo y de la humanidad, bajo una perspectiva teleológica. Evidentemente, la mayor parte de las advocaciones divinas procedentes del Oriente carecen de una categoría organizativa y funcional de tal envergadura, por lo que resulta más apropiada la denominación de cultos. Es más, en la investigación actual parece dominar el criterio de que ninguna de estas aportaciones religiosas procedentes de Oriente puede ser considerada como una auténtica religión. En efecto, una vez en Roma, estos fenómenos religiosos se comportan como parte integrada en el sistema imperante, de modo que no actúan en solitario, como ocurrirá a partir de un cierto momento con el cristianismo, cuando se convierta en un credo exclusivista. Los cultos orientales no fueron excluyentes con respecto a otras manifestaciones religiosas, por lo que podían convivir insertos en sistemas más amplios, de modo que dan la impresión de no poder funcionar como auténticos sistemas religiosos independientes, porque, de hecho, actúan integrándose en el sistema grecorromano.

En consecuencia, es oportuno admitir que funcionalmente son cultos importa-

dos en otro sistema que se readapta para darles cabida, al tiempo que éstos se transforman para convertirse en productos consumibles en su nuevo escenario cultural. Sin embargo, ésta no es más que una parte de la realidad. De hecho, algunos cultos orientales en su proceso de helenización, potenciaron sus propias cosmovisiones hasta el punto de que colmaban plenamente los tres subsistemas en los que puede quedar dividido un sistema religioso. En este sentido, puede ser apropiado considerar que el fenómeno religioso abarca tres escenarios que regulan la vida de los creyentes: el sistema de creencias, el sistema de valores y el sistema de rituales. En su conjunto, pues, constituyen una religión. A partir del análisis de los mitos, podemos concluir que algunos cultos orientales elaboraron un procedimiento de explicación del orden cósmico, de las relaciones entre los seres astrales, de la posición del hombre en el mundo y de la existencia de ultratumba, a través de la figura necesaria de una divinidad capaz de regular el entramado de esas relaciones.

Por otra parte, aunque la documentación no es excesivamente explícita al respecto, da la impresión de que los mitos desprenden una norma reguladora de las relaciones sociales, que sirve de escala de valores a los fieles, para que sus conductas se sometan a la dinámica social establecida.

Finalmente, los rituales reproducen, de forma simbólica, el relato mítico, pero de forma cadencial, reiterando los ritmos del tiempo y el orden de las cosas que el pensamiento colectivo ha arrebatado al caos para convertirlos en el fundamento de su explicación de la realidad.

Independientemente de que alguno de los dioses orientales vaya acompañado de una carga religiosa con la potencialidad aquí requerida, lo cierto es que su integración en un sistema cultural diferente impidió su desarrollo y funcionamiento como verdaderas religiones, ya que no queda constancia de que sirvieran de forma exclusiva para satisfacer las necesidades espirituales de alguno de sus seguidores. Esto justifica la ambivalencia en el empleo de los términos, pero conviene saber por qué no es inocente la utilización de uno u otro término.

Por lo que respecta a los otros dos conceptos, oriental y mistérico, también es necesario ofrecer alguna aclaración. El primero de ellos hace referencia al lugar de procedencia desde la perspectiva del centro cultural imaginariamente situado en la Hélade y Roma. Se trata, pues, de un término genérico, de perfiles móviles, ya que dependiendo del punto de referencia sus elementos pueden modificarse. En este sentido, se comprende que en ocasiones, cuando se habla desde una situación teórica dominante en Roma, el dionisismo sea considerado un culto oriental.

El concepto «mistérico», por su parte, es aún más restrictivo, pues hace referencia a una peculiaridad específica de algunos cultos que incluían, en sus prácticas y percepción, el misterio.

Los cultos mistéricos se caracterizan por ser iniciáticos, es decir, exigen la superación de unas pruebas para que el novicio ingrese en el grupo. Son esotéricos, de manera que manteniéndose ocultos y reservados resultan parcial o totalmente inaccesibles para quienes no han superado las pruebas iniciáticas. En consecuencia, se oponen a los cultos exotéricos que, como los oficiales, son de carácter público y abierto. Pero, además, la participación en los misterios requiere un compromiso personal voluntariamente aceptado por el fiel, tras la selección que sobre él ha realizado la divinidad. Ésta, por consiguiente, se manifiesta al devoto, normalmente a través de un sueño, en el que le hace saber su deseo para que inicie los trámites de su ingreso. La adquisición del conocimiento se realiza mediante un mistagogo, el maestro que ad-

vierte del carácter secreto del contenido de sus enseñanzas. De hecho, la palabra con la que se designa en griego la iniciación, *myesis*, parece derivar de la raíz **mu*, que tendría como significado, tener la boca cerrada.

El silencio es el acuerdo obligado que se exige a los iniciandos para impedir la profanación de los misterios y, como contrapartida, se les ofrece alcanzar el objetivo deseado, la *sotería*, es decir, la salvación. En una nota breve, Apuleyo, por boca de Lucio, lo expresa con claridad *(Met.* 11,23.5; trad. L. Rubio, Madrid, BCG, 1983, pág. 343):

> Tal vez, lector estudioso, preguntarás con cierta ansiedad qué se dijo, qué pasó luego. Te lo diría si fuera lícito decirlo; lo sabrías si fuera lícito oírlo. Pero contraerían el mismo pecado tus oídos y mi lengua: impía indiscreción en mi caso, temeraria curiosidad en el tuyo.

Afortunadamente, el autor no parece haber sido tan celoso guardián del secreto, de modo que haciendo caso omiso de la restricción continúa introduciéndonos en los arcanos de la experiencia iniciática.

Ahora bien, sería simplificador pensar que el misterio consiste únicamente en el silencio. En realidad parece que se ha tomado el tabú como explicación y la investigación se ha conformado con reproducir el tabú. De hecho, el misterio no está motivado por el secreto, que es su manifestación externa. El secreto preserva el misterio que afecta, verdaderamente, a la explicación profunda del ordenamiento del cosmos y de la posición que en él ocupa el hombre. La luz surge de la comprensión del misterio que es el que determina la relación última de las cosas. En consecuencia, lo mistérico afecta al procedimiento divino mediante el cual el hombre puede alcanzar el conocimiento. Es el rito iniciático, naturalmente, el que permite a los seguidores de estas divinidades obtener el conocimiento suficiente como para descifrar lo oculto, aquello que hace que los demás hombres estén sometidos a su propio *Destino*. Ese conocimiento de lo oculto es lo que no se puede desvelar y constituye la clave de lo mistérico. Por tanto, los cultos mistéricos lo son, no porque se guarde silencio, sino porque hay una transmisión en la vivencia personal del dios y del iniciado *(mystes)* que es de carácter mistérico.

Ya se ha adelantado que el cabal cumplimiento de las obligaciones rituales conduce a la salvación, por ello los misterios son sotéricos y místicos. Con este último término se alude a la sublimación de la relación entre el *mystes* y la divinidad, que determina el comportamiento religioso del individuo. Por lo que respecta a la salvación, existe una discusión profunda entre los investigadores acerca del alcance y sentido de la *sotería*, a la que se accede a través de una experiencia individual caracterizada por la posibilidad de participación, al menos imaginariamente, en las interferencias de lo cósmico y lo divino, lo cual se ve facilitado por la frecuente experiencia vivencial de las propias divinidades, que padecen una vicisitud de tipo humano —según relatan sus propios mitos— basada en la desaparición y el regreso, simulación de muerte y resurrección. Tal vez sea conveniente reconocer que se ha abusado del estereotipo de los «dying and rising gods», definidos por Frazer en *La rama dorada*, para referirse a un conjunto no homogéneo de dioses, señores de la vegetación, que reproducen en su mito —de un modo u otro— el misterio de la siembra y germinación de las plantas. No obstante, la interpretación de estos dioses como representaciones del ciclo anual de la naturaleza procede de la propia Antigüedad, pues Pródico, según Temistio *(Or.* 30) así lo había afirmado.

Pero atendiendo al problema concreto de la salvación, tal vez no atentaríamos contra ninguna de las posiciones epistemológicas si dijéramos que la salvación consiste en situarse al margen del *fatum*, del destino inexorable, es decir, alterar el designio adjudicado caprichosamente a cada cual y al que ninguno de los dioses tradicionales puede oponerse porque ellos mismos pertenecen al mismo sistema en el que surge la idea de una predestinación férreamente ajena a los caprichos de los dioses. Desde esta perspectiva, los misterios orientales introducen en el sistema grecorromano una variable comprometedora, pues sus dioses parecen situarse en una posición superior a la de las divinidades tradicionales ya que son capaces de doblegar el obligado destino de los mortales. El triunfo sobre el destino se convierte, pues, en uno de los puntales propagandísticos de los misterios, que responde a las necesidades mentales y afectivas de quienes elaboran estas formas complejas de pensamiento en cuyo contexto nace el cristianismo. Pero ese triunfo sobre el destino y la conquista de una eternidad benigna han sido posibles por el sufrimiento divino o el correlato designado, pues es sobradamente conocido el hecho de que Mitra —de cuyo mito no conservamos más que una colección de imágenes— no padece sufrimiento personal y que la única víctima reconocible es el toro. No obstante, quizá sea excesivo dedicar aquí más tiempo a la particularidad mitraica.

El culto mistérico —podemos decir— suele presentar una divinidad que ha experimentado una existencia de carácter humano, una vivencia histórica personal, que sirve de modelo de comportamiento a sus seguidores. Éstos padecerán dolor y penalidades, pero serán capaces de superarlos por el soporte divino. Sus triunfos particulares serán parciales victorias sobre el destino (y potencialmente también sobre el orden establecido) y los hará merecedores de la eterna compañía divina, artífice real del triunfo absoluto.

Por otra parte, los rituales, es decir, las prácticas que regulan la relación con lo sobrenatural, pueden conducir a experiencias extáticas *(enthousiasmos)*, cuando se somete al individuo a una tensión emocional extrema, típicamente mistérica, en la que la música desempeña un papel de extraordinaria importancia. Para ello hay que seguir un itinerario que garantiza la metamorfosis, dirigida por un mistagogo, o catecúmeno que instruye el rito iniciático. La iniciación es, en cualquier caso, el punto de inflexión en la vida, donde se alcanza la felicidad tanto mundana como extracósmica, pues constata el definitivo triunfo sobre el destino individual, gracias a la potencia de la divinidad venerada.

Con la iniciación comienza una nueva vida; en el tránsito se han abandonado los elementos negativos y el neófito aparece como un nuevo ser que puede disfrutar de su nueva condición más allá de la muerte biológica. Por ello, la verdadera muerte en los misterios se produce, precisamente, en el momento de la iniciación.

Los rituales constituyen las prácticas religiosas en las que se expresa el sistema de creencias, que proporcionan al devoto los instrumentos adecuados para entrar en contacto con la divinidad.

De entre todos los ritos propios de los misterios es, sin duda, el de la iniciación el más significativo. Cargado de connotaciones simbólicas, de referentes y significados, resulta embarazoso exponer toda su complejidad en breves líneas. No obstante parece haber acuerdo entre los investigadores para aceptar que se trata de un rito de tránsito en el que se representa una muerte ficticia y el renacimiento en una nueva vida. Gracias a esa muerte, el iniciando abandona el tiempo real de su existencia para acceder al tiempo mítico propio de la divinidad, de modo que participa en la cosmogo-

nía, formando parte así de la esencia del divino creador, el demiurgo responsable del orden cósmico.

En la propia literatura antigua encontramos ejemplos en los que quedan definidos los sentimientos de quien experimenta la iniciación. No sólo en la descripción realizada por Apuleyo en el libro decimoprimero de las *Metamorfosis*, sino también en un texto menos conocido, atribuido —sin acuerdo total— a Plutarco, concretamente a su tratado acerca del alma que, obviamente, no conservamos. En el pasaje se establece un paralelismo absoluto entre la iniciación y la muerte, hasta el punto de que se entremezcla la vivencia en uno u otro escenario según se puede observar:

> Así, en lo que se refiere a su total cambio y transformación, decimos que el alma que se encuentra en este punto ha muerto. En cambio, allá permanece en la ignorancia hasta que ya se encuentra en el momento de la muerte. Entonces experimenta una sensación como la de los que se están iniciando en los grandes misterios. Por ello se asemejan, tanto en la palabra como en la acción, morir *(teleutan)* e iniciarse *(teleisthai):* primero, vagabundeos inciertos y cansinos, caminatas sobresaltadas y sin rumbo fijo; después, antes de su final, todo lo terrible, miedo, temblor, sudor y espanto. Pero, a partir de este momento, irrumpe una luz maravillosa y la acogen lugares puros y praderas con voces, danzas y los sonidos sagrados y las imágenes santas más venerables. En aquellos parajes, el que ya ha alcanzado la perfección por haberse iniciado, libre y dueño de sí mismo, paseándose coronado, celebra los ritos sacros y convive con hombres santos y puros, mientras observa desde allí a la multitud de los seres vivientes no iniciada e impura, que patea en medio del barro y se golpea a sí misma en las tinieblas, y que con miedo a la muerte se aferra a sus desgracias por desconfianza en los bienes de este otro lado (Stob. IV, 52, 49).

El texto parece referirse a los misterios de Eleusis, pero no sería muy alejada la experiencia de que se iniciara en cualquier otro culto de características análogas. Se trata, presumiblemente, de una forma nueva y extraordinaria de relación con la divinidad que se situaba al alcance de mucha más gente que la vetusta posibilidad eleusina, que requería el desplazamiento de los fieles hasta el santuario ático. Con la difusión de los misterios, los ritos iniciáticos resultaban accesibles a cualquier individuo en buena parte de las ciudades del Imperio.

Para lograr la iniciación *(myesis),* el elegido ha de seguir un itinerario que abarca desde la preparación catecúmena, hasta la experiencia extática de la relación directa con la entidad divina. El proceso está recogido en tres conceptos bien definidos: *dromena*, el cumplimiento de los ritos sagrados, *deiknymena*, la exhibición de los símbolos cultuales y, finalmente, *legomena*, la expresión de las fórmulas cultuales. Estos tres pasos se encuentran perfectamente transmitidos en la mejor versión literaria que conservamos de una iniciación mistérica, el consabido libro decimoprimero de las *Metamorfosis* de Apuleyo, cuya lectura es imprescindible para quien desee adentrarse en el universo de los misterios.

Mircea Eliade ha definido la iniciación como «un conjunto de ritos y enseñanzas orales que persiguen la modificación radical del estatus religioso y social del sujeto que se inicia. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial». A ello, J. Ries añade algunas observaciones pertinentes para nuestro propósito: «Por la iniciación se opera un paso, de un estado a otro, de un estadio de vida a un estadio nuevo, de un género de vida a otro. Este paso se hace con vistas a la realización de un tipo de comportamientos que serán circunstan-

cias esenciales en la vida y en la existencia del iniciado [...] Dos elementos parecen [...] esenciales: en primer lugar, la introduction en una *comunidad*, después la introducción en un mundo de *valores espirituales*.» Así pues, los estudiosos modernos ayudan a completar nuestra imagen de los significados que la iniciación tendría para los que a ella accedieran.

Pero, naturalmente, junto a los rituales y las creencias se articulaban escalas de valores, no necesariamente lejanas de las que imperaban en la época, pues los cultos mistéricos no tenían como objetivo marginar a sus seguidores, sino que servían de mecanismo integrador de una parte de la población con problemas de identificación o proyección en la religión oficial, según veremos más adelante.

El renacimiento propiciado por el tránsito iniciático da lugar a un ser nuevo, en comunión con el ente divino, del cual es testimonio y ejemplo de fe. En este sentido, la creencia religiosa afecta al comportamiento de los fieles, por lo que crea una norma ética, cuyo contenido —por no haber sido objeto de atención de las fuentes documentales— es difícilmente restituible. No obstante, algunos textos permiten indagar sobre los preceptos conductuales fomentados, al menos en el orden teórico, que dista bastante de la práctica real. En efecto, se puede afirmar que existe un abismo entre los postulados religiosos y las conductas que se atribuyen tanto a las divinidades como a sus seguidores por la literatura adversa, tanto de carácter pagano como la cristiana. De ahí podemos inferir que, seguramente, no siempre actuaban los iniciados con arreglo a las normas impuestas, pero también que la oposición religiosa articulaba formas propagandísticas que no pertenecen tanto a la realidad cotidiana como a la especulación tendenciosa.

Tenemos, pues, en las páginas anteriores recogidos los principales rasgos que caracterizan los misterios, aunque cabría hacer infinidad de puntualizaciones sobre la universalidad de las categorías mencionadas. Obviamente, no todos los cultos orientales comparten las características que hemos señalado como determinantes de lo que corresponde a los misterios, de ahí que no resulte ya excesivamente difícil comprender por qué no son equiparables los dos términos que con tanta frecuencia se emplean de forma ambigua y equívoca. Sin duda, para la comprensión del proceso histórico que conduce al cristianismo a la posición hegemónica que logra alcanzar son específicamente los misterios los cultos más relevantes. Por ello, nuestra atención se dedicará sobre todo a estos cultos, aunque hagamos una somera presentación de los principales cultos orientales que se expandieron por el Imperio romano.

Pero antes de abandonar esta presentación general considero oportuno plantear otra de las cuestiones que singularizan el contenido de este libro. Me refiero, naturalmente, a la relación de los misterios con el cristianismo. Se trata, a nadie se le oculta, de un problema historiográfico muy embrollado por las repercusiones que tiene en las creencias, sentimientos y actitudes de los investigadores. Las interferencias son especialmente detectables en el ámbito de los rituales, como se demostró ya en la Antigüedad, a través de las observaciones de Tertuliano (Tert., *Praescr. Haer.* 40.4) o de Justino Mártir *(I Apol.* 66.3-4).

Ciertamente, el intercambio no se produce sólo en los rituales, pero a partir del parecido entre los mistéricos y los cristianos se formaliza una disputa sobre la dirección de los préstamos, su alcance y significado. La usurpación del calendario pagano es una realidad incontrovertible que se manifiesta de forma obvia en el consabido desplazamiento del nacimiento de Jesús al solsticio de invierno, fecha del nacimiento de Mitra, con lo que se cristianiza una festividad señalada. No faltan otros ejem-

plos como el establecimiento de la Pasión en conexión con el *dies Sanguis*, el 24 de marzo, del culto de Atis, es decir, con el equinoccio de primavera.

En este sentido, el reconocimiento por parte de los autores cristianos de la mayor antigüedad de determinados ritos en los misterios, y partiendo del principio que la mayor antigüedad indicaría la dirección del préstamo, presenta un problema que se resuelve en los autores cristianos mediante un procedimiento tan pintoresco como divertido. En la *Quaestio* 84, 3; 145, 4-15, el Ambrosiaster afirma que el diablo, que conoce por anticipado lo que se va a instruir en el cristianismo, favorece la usurpación en los misterios, en una suerte de espionaje religioso que justifica la prevalencia cristiana, incluso reconociendo la primacía cronológica mistérica.

Pero sería demasiado fácil recorrer la senda del simplismo con ejemplos de ese tipo; en realidad desvirtuaríamos la complejidad de lo real si nos conformáramos con la mera observación de los epifenómenos. El problema más profundo subyace tras un insoluble problema de método, pues los utensilios con los que nos aproximamos al conocimiento son sustancialmente ajenos a los misterios. A modo de ejemplo desearía orientar la atención al debate sobre la existencia de sacramentos en los misterios y, más concretamente, la comunión mitraica. Tertuliano denuncia la parodia mitraica del rito cristiano como obra del demonio. Una forma de pensamiento anticlerical conduce a la posición antagónica, según la cual lo que denuncia Tertuliano es producto de la realidad, de manera que el cristianismo copia una práctica ritual mitraica: la comunión. No existe posibilidad documental para demostrar que hubiera o no un rito de idéntico sentido al cristiano en las cavernas del dios persa, por más que se aduzcan banquetes rituales, presentes en el mitraísmo, como el que representa un relieve hallado en Konjica (Bosnia) y, probablemente también, en muchos otros cultos. El problema no es la celebración de una comida ritual colectiva de los seguidores de un determinado culto, sino el significado simbólico y real de esa comida, extremo que Tertuliano no aclara. Pero el apologeta cristiano está denunciando la imitación pagana, susceptible de ser analizada desde una óptica diferente al debate tradicional. La convivencia entre cristianos y mitraicos pudo permitir una transferencia en cualquiera de los dos sentidos y los misterios tuvieron que amoldarse a las tendencias impuestas por el momento vivido, de manera que las prácticas rituales también pudieron modificarse. No quiero con esto zanjar la cuestión otorgando al padre de la Iglesia la razón. Es imposible saberlo; sin embargo, podemos admitir que las tendencias de la época, las de carácter externo que conducían a los cristianos a sentarse en torno a una mesa podían actuar asimismo sobre los mitraístas, de modo que sin necesidad de competencia por la primacía, dos o más cultos desarrollaban prácticas rituales similares —hasta el punto de ser consideradas burdas copias— cuyos orígenes se escapaban al análisis de los observadores. Como la única versión que nos llega es la de una de las facciones y, consecuentemente, posterior al contacto y convivencia, hemos de admitir nuestra imposibilidad para tomar partido con relativa certeza.

Pero no querría extender el debate a la polémica cristiano-pagana propia de la confrontación ideológica del siglo IV d.C. Trataba tan sólo de iluminar ese mismo enfrentamiento en los orígenes del cristianismo.

Para concluir esta introducción desearía expresar ciertos principios de método que intervienen directamente en la interpretación que los investigadores hacen de estas manifestaciones religiosas.

Es sabido que las fuentes documentales de las que disponemos para el estudio de los misterios son muy parcas. Los documentos más directos, los epígrafes, se mani-

fiestan en el orden interpretativo general paupérrimos. Por tanto, a partir de los escasos datos, cada investigador ofrece una lectura diferente, más o menos lejana de los troncos interpretativos básicos. Precisamente por esa carestía no parece procedente una posición demasiado estricta con lo que no nos dicen las fuentes: los silencios sólo pueden ocasionalmente ser interpretados como explicaciones positivas de lo real. En consecuencia, no es conveniente extraer tajantes conclusiones a partir de lo que las fuentes omiten. Y como es mucho lo que no transmiten, considero apropiado asumir una posición menos restrictiva de lo que aparenta ser la actual tendencia dominante en los estudios sobre cultos orientales.

En este sentido, convendría resaltar, pues, que en una medida similar a la que antaño permitió excesos interpretativos en la interacción de los misterios y el cristianismo, en la actualidad se tiende a subestimar toda la experiencia religiosa o sotérica de la Antigüedad que no se somete a los cánones y patrones del cristianismo. Es cierto que en gran medida —y esto se olvida con frecuencia— los cultos mistéricos experimentaron su propia vicisitud. Con el paso del tiempo, los viejos sistemas, cada vez más integrados en el mundo cultural romano, fueron adquiriendo una complejidad mayor, al tiempo que crecía la propia complejidad del cristianismo. Su triunfo aplastó otras alternativas, cuyo conocimiento quedó definitivamente cercenado. El silencio provocado por la Iglesia fue más eficaz que el obligado a los iniciados: Apuleyo, Plutarco o Juliano superan con creces la información ofrecida por la apologética cristiana. Pero las carencias del conocimiento no deben hacernos creer que los seguidores de los cultos orientales no fueron capaces de experimentar vivencias religiosas tan hondas como los propios seguidores de Cristo.

Capítulo XXIX

Cultos sirios

Jaime Alvar

Aunque, como ya se ha señalado, en la conformación de la espiritualidad dominante que conduce al triunfo del cristianismo serán los cultos mistéricos los que de entre los orientales mayor relevancia tengan, es conveniente dedicar cierta atención a otras expresiones religiosas que arbitrariamente podrían quedar agrupadas bajo un rótulo discriminador como el de «cultos no mistéricos». Cabe citar entre ellos los cultos anatolios, al margen del de Cibeles, como el de Ma-Belona, Sabazio o Men, el culto de la diosa Siria, Adonis, Elagabal o Júpiter Doliqueno, los distintos cultos tracios y el culto báquico, como ejemplos más conspicuos.

Sin embargo, en este capítulo dedicaremos nuestra atención a los cultos sirios, tomando la designación en un sentido amplio, en el que se incluye el litoral fenicio y el sur de Anatolia. Son numerosísimos los cultos de aquellos territorios que se difundieron por el Mediterráneo y se escaparía a nuestro actual propósito atender a la particularidad de todos los casos. Por ello, se ha optado por presentar tres ejemplos que permiten pulsar las características generales y atisbar el impacto que causaron en el pensamiento religioso de la época imperial romana, incluso con su eventual presencia en el extremo occidental del Mediterráneo. Los ejemplos escogidos corresponden a la Diosa Siria, Júpiter Doliqueno y Adonis.

«Dea Syria»

En Hierápolis-Bambyce, junto al Éufrates, había un santuario dedicado a Atargatis, una diosa suprema del complejo panteón sirio, paredra de Hadad, a la que correspondía el señorío de la fertilidad, la procreación y la reproducción, por lo que no resulta extraño encontrar el falo como elemento simbólico de la diosa.

La propiedad del falo la sitúa en una posición predominante en el complejo divino desde la que se convierte en rectora del universo y dueña del destino de los hombres. En consecuencia, es responsable del orden establecido, por lo que supera los límites de la reproducción biológica y se establece como garante de la reproducción del sistema, condición óptima para su instrumentalización por parte de los poderes establecidos.

A finales del siglo III a.C. se documenta su culto en lugares muy alejados, como

Egipto o Macedonia. Incluso en Fistion (Etolia) aparece con estatus cívico, lo que prueba la aceptación obtenida en medios ajenos a su origen. Aparentemente, su llegada al ámbito mediterráneo se produce por medio de los sirios esclavizados que son masivamente vendidos en el famosísimo mercado de Delos, durante los siglos III y II a.C. En la isla, unos hierapolitanos erigieron el santuario de la diosa entre el 128 y el 127 a.C. Desde allí se produce su diáspora, no sólo por las ciudades del Egeo, sino también y muy especialmente por la isla de Sicilia y por Roma.

La difusión del culto por parte de los esclavos es especialmente significativa por la sumisión al destino impuesto por la diosa; las autoridades romanas no podían más que aceptar de buen grado la expansión del culto, aunque no contara con especiales favores oficiales. Únicamente en la época de Nerón se advierte una cierta inclinación filosiria, pero no se traduce en un aumento de los monumentos epigráficos o arquitectónicos del culto en Italia. Sólo aparece documentado en las provincias danubianas y Britania, presumiblemente introducido por elementos militares. Precisamente de allí procede una inscripción en la que *Dea Syria* es proclamada como uno de los muchos nombres o manifestaciones de la diosa universal, expresión de las tendencias sincréticas en las que Isis participa de forma inequívoca según se desprende de las *Metamorfosis* de Apuleyo. Precisamente en esa obra aparecen los sacerdotes mendicantes de la diosa Siria (*Met.* 8.24; trad. L. Rubio, Madrid, BCG, 1983):

> [...] un invertido viejo, calvo, pero con algunos pelos colgando en rizos canosos; un maleante del hampa, hez de la sociedad, que va por las calles y plazas tocando los platillos y las castañuelas, con la diosa siria como compañera forzosa en su oficio de mendigo.

Ésta es la descripción que Apuleyo hace del sacerdote de la *Dea Syria* que se aproxima para comprar el asno, metamorfosis del protagonista Lucio. Algo más adelante, el propio asno será encargado de transportar la efigie de la diosa en la procesión destinada a obtener la contribución económica de los piadosos transeúntes. Con frecuencia se utiliza este texto para ilustrar las procesiones de Cibeles, sin embargo, aunque pudieran ser muy parecidas, Apuleyo se refiere sin duda a los sacerdotes de la Diosa Siria:

> Al día siguiente se ponen unas túnicas de abigarrado colorido; cada cual se arregla un monstruoso disfraz aplicándose una pasta arcillosa a la cara y sobrecargando sus ojos de pinturas. Salen a la calle con mitras y con blusones de amarillo-azafrán, unos de lino y otros de seda; algunos llevaban túnicas blancas adornadas con franjas de púrpura como puntas de lanza en desorden; un cinturón sujetaba su indumentaria, y sus pies lucían sandalias amarillas. Me confían el transporte de la diosa, envuelta en manto de seda; ellos, arremangándose hasta el hombro, blanden en sus brazos puñales y hachas enormes, y, como bacantes, saltan al son de la flauta cuya música estimula su frenética danza [...]; a veces concentran en sí mismos su furor, mordiéndose la carne y acabando cada cual por clavarse en el brazo el puñal de doble filo que llevaba. Entretanto, uno de la cofradía se distingue por su acentuado frenesí: arrancaba del fondo de su corazón frecuentes suspiros y, como si en su persona rebosara el espíritu divino, fingía sucumbir a un delirio irresistible.

Y algo más adelante continúa exponiendo el ritual que se realizaba y los objetivos que se pretendía obtener (8.27):

> [...] El iniciado empezó por forjar una impostura proclamando a voces su culpabilidad: se acusaba a sí mismo de cierta profanación sacrílega y anunciaba que con sus propias manos se iba a imponer el castigo que su crimen exigía. Empuñó, pues, el látigo especial que llevan consigo esos eunucos (consistía en unos cabos fuertemente trenzados de lana natural, con abundante guarnición de tabas de borrego debidamente anudadas) y se puso a golpearse a latigazo limpio, resistiendo el dolor del suplicio con la previsible valentía.
>
> Bajo el filo de los puñales, bajo los zurriagazos de los látigos, podía verse chorrear por el suelo la sangre impura de esos afeminados. El espectáculo me inspiró una viva inquietud: ante la sangre que manaba a borbotones de tantas heridas, yo veía la temible posibilidad de que a aquella extraña diosa se le antojara beber sangre de burro, como a ciertas personas se le antoja la leche de burra.
>
> Pero cuando, finalmente cansados o, mejor dicho, hartos de desgarrarse la carne, interrumpieron la carnicería, desplegaron sus faldones para recoger las monedas de cobre y hasta de plata que mucha gente les echaba a porfía; también recibieron un cántaro de vino, leche, quesos y algo de harina o trigo; hasta hubo quien dio cebada para el portante de la diosa. Ellos, insaciables, arramblaban con todo, atiborraban los sacos expresamente preparados para este negocio y los apilaban en mi espalda; por supuesto, yo sentí doblada así mi carga y me vi convertido a la vez en granero y templo ambulante.

No sabemos con exactitud hasta qué punto exagera Apuleyo, cuya antipatía por el clero de la Diosa Siria es patente. Pero conservamos otro texto literario, que se atribuye a Luciano de Samosata, titulado *Sobre la Diosa Siria*, nombre con el que Atargatis fue conocida en el Grecia y Roma. En él se describe el culto en Hierápolis y constituye una fuente de información extraordinariamente interesante.

Fuera ya de su cuna, Atargatis fue asociándose a otras diosas, de modo que su parentesco con las divinidades supremas de otros panteones orientales es causa de la imagen no excesivamente nítida que conservamos sobres sus rasgos y peculiaridades, como el caso ya mencionado de la procesión descrita por Apuleyo. Desde el punto de vista iconográfico parece haber adoptado de Cibeles la apariencia de *potnia theron* (señora de los animales) entronizada entre dos leones, así como el tocado turriforme, símbolo de la protección de las ciudades, cuyo señorío refleja el cetro blandido. Por otra parte, el dominio del ciclo cósmico parece representado en la rueca que, con frecuencia, se asocia a su imagen, al tiempo que su conexión con el sol Hadad se expresa mediante los rayos que en ocasiones rodean la corona almenada.

Conservamos varios relatos que nos permiten aproximarnos al mito, pero las variantes son tan grandes que parecen referidas a divinidades distintas. Por si fuera poco, desde el punto de vista iconográfico también hay enormes diferencias, pues en Ascalón, Atargatis era representada como sirena, destacando así su hegemonía sobre los animales marinos. Eratóstenes *(Cat.* 38) proporciona una explicación para la conexión acuática y es que, habiendo caído Atargatis a un lago, habría sido salvada por un pez. Otras versiones, sin embargo, sostienen que la diosa se transformó en pez y su hija Semíramis en paloma (Diod. Sic. 2,4.2-6; 2,20.1-2; Ovid., *Met.* 4,44). Al parecer, Semíramis habría sido expuesta en su nacimiento y alimentada por palomas hasta que fue hallada por unos pastores; a su muerte habría adquirido la forma de paloma. Es criterio común que tras el nombre de esta divinidad se encuentra Samuramat, la esposa del rey asirio Shamshi-Adad V, de finales del siglo IX, en torno a la que se habría gestado una leyenda que termina siendo asociada con el mito de Atargatis. Aún conservamos otra versión según la cual la Diosa Siria habría nacido de un

huevo colosal arrojado por los peces a tierra y cómo posteriormente habría sido incubado por una paloma. En cualquier caso, de esta vinculación con el agua queda un residuo en los espacios sacros de la diosa que, sistemáticamente, cuentan con un estanque.

Algunas fuentes conectan con el culto hierapolitano la costumbre atestiguada en el culto de Cibeles de la emasculación, extremo incontrastable por la falta de documentación. Parece que se ha producido una atribución incorrecta o bien que el contacto entre ambos cultos en Roma hubiera generado contaminaciones de carácter ritual. En el estado actual del conocimiento no es posible tomar partido, pero desde una perspectiva especulativa es necesario recordar que Atargatis es equivalente a la Astarté fenicia y a Afrodita, divinidades del amor carnal, ajeno a los atributos de Cibeles. La castración ritual se entiende en el entramado cibélico, pero conecta mal con los otros cultos, en los que incluso la prostitución sagrada desempeña un papel de enorme importancia. Si ese juego de conexiones fuera correcto, la eviración en el culto de la Dea Siria provocaría una distorsión funcional difícilmente explicable.

También puede resultar interesante destacar cómo en algunos lugares el culto se dotó de las características propias de los misterios, por ejemplo en Turia (Mesenia), según confirma por decreto honorífico del siglo I a.C. A pesar de esa constatación no podemos afirmar que Atargatis fuera venerada en todos los lugares como una diosa mistérica y nada en el occidente romano parece indicar que conservara rasgos propiamente mistéricos.

Júpiter Doliqueno

En la región de Comagene hay una localidad llamada Dolique (actual Tell Duluk), cuya divinidad tutelar era un Baal (señor) representado habitualmente de pie sobre un toro, que sostiene en su mano izquierda la piedra del trueno y el labris (doble hacha) en la derecha. Es evidente que se trata de una herencia cultural neohitita, advocación de un dios del trueno y la potencia, propio del mundo anatolio y norsiriaco. La conquista romana de su hogar provocó su equiparación con Júpiter, de manera que la dispersión de sus fieles por el Imperio romano motivó su denominación como Júpiter Doliqueno. Soldados, esclavos y mercaderes son responsables de su presencia en territorios muy alejados de su sede original. Ésta se encontraba situada en la ruta que unía Asia Menor con el Éufrates y en sus proximidades había yacimientos de mineral de hierro, aspecto esencial para la advocación militar del dios. Así pues, de la mano de mercaderes y soldados y flanqueado por sus acompañantes, los Dioscuros, alcanzó, sobre todo a partir del reinado de Vespasiano, los más importantes centros militares de la parte latinohablante del Imperio y, naturalmente, Roma donde tuvo al menos dos santuarios, en el Aventino y en el Esquilino. En su difusión hacia Occidente experimentó una importante helenización, perceptible no sólo en la iconografía, sino también en su conversión en divinidad universal, garante de la salvación, el éxito y el triunfo militar.

La presencia de representaciones astrales y de los Dioscuros en su iconografía, además de su epíteto *Aeternus*, permiten interpretar al Doliqueno como Señor del Tiempo y regulador del cosmos. Su señorío sobre el tiempo y el hierro le proporciona los atributos necesarios para obtener una gran aceptación en los medios militares que serán los más inclinados a su difusión por el Imperio romano.



Relieve de Palmira, Júpiter Doliqueno con gorro frigio, sobre un toro, Juno sobre cierva, altar y los bustos de Serapis e Isis.

No conservamos documentación sobre los rituales que se celebraban en torno a su culto, aunque los santuarios, siempre de tamaño reducido, suelen tener pequeños estanques en los que sus seguidores, *fratres*, celebrarían algún tipo de ablución. La iconografía permite reconocer la existencia de procesiones que exhiben los símbolos sagrados, aunque sólo en el recinto del santuario, pues no hay constancia de su presencia en las calles de las ciudades del Imperio. Sin duda, los actos litúrgicos culminaban en el sacrificio de un toro, como aparenta un famoso relieve del Aventino, seguido de un banquete en el que participaban los *fratres*. Con los bucráneos se decoraban los santuarios, como el de Stockstadt, cuyos excavadores encontraron aún los restos de cornamentas. No podemos garantizar que el consumo del toro representara, como pretende algún autor, la ingestión de la esencia divina o de la propia divinidad, pero es evidente que el rito no era indiferente a la especie animal inmolada y consumida.

El sacerdocio parece haber estado muy jerarquizado, al menos a partir del siglo III, llegando incluso a celebrar algún sínodo provincial, como el de Panonia, una de las circunscripciones con mayor implantación del culto doliqueno, por otra parte, no especialmente favorecido por las inclinaciones religiosas de los habitantes del Imperio. No obstante, un reciente estudio de F. Marco defiende, con buenos argumentos, la existencia de culto a Júpiter Doliqueno incluso en algunas localidades de la Hispania septentrional.

Adonis

Este dios fenicio entra muy pronto en el escenario mítico griego, por lo que se entremezclan tradiciones diferentes en su historia, de modo que resulta imposible determinar qué elementos son propiamente originales y cuáles deudores de un préstamo heleno. Su conexión con divinidades griegas se realiza aparentemente en la etapa inicial de los contactos entre el mundo fenicio y el griego; de hecho, Hesíodo alude a la leyenda que, además, forma parte de la temática de Safo de Lesbos en el siglo VII a.C.

Es altamente probable que su introducción en la Hélade se produjera desde Chipre, centro regulador de las relaciones entre el Egeo y el Levante en el tránsito del II al I milenio. De hecho, una de las versiones del mito (Ovid., *Met.* 10.298-559; 708-739) lo hace hijo de la incestuosa relación de Ciniras, rey de Chipre, con su propia hija Mirra o Esmirna. Pero también se ha buscado un procedimiento evemerista para justificar la existencia de Adonis, de manera que se trataría de un personaje histórico, hijo del rey Elibaal de Biblos, del siglo X, propuesta que no parece haber tenido excesivo éxito entre los investigadores.

Su integración en la mitología griega se realiza al amparo de Afrodita (equivalente de Salambó), que se enamora del bellísimo joven. Éste, no obstante, muere cuando estaba cazando un jabalí, interpretado en ocasiones como Hefesto celoso o incluso como Ares. En la *Biblioteca* de Apolodoro, Paniasis llama a Adonis hijo Tías y Esmirna, habido de una relación incestuosa, por la que la hija es castigada y convertida en árbol, el de la mirra, de cuya corteza nace Adonis. El niño resulta tan hermoso que Afrodita lo introduce en una caja y lo confía a Perséfone para que se lo cuide. Ésta no quiere devolverlo, por lo que ambas diosas litigan hasta que Zeus media imponiendo estancias temporales con una u otra diosa. La interpretación de este mito como la historia de una dios de muerte y resurrección que representa el ciclo vegetal fue ya destacada por Eusebio de Cesarea *(Praep. Evang.* 3,11.12) y retomada tal cual por Frazer en su *Rama dorada.* Sin embargo, Détienne ha destacado las dificultades que encierra esta interpretación y ha despejado la mirra como motivo central del mito, con la recomposición de las relaciones familiares obviadas en el análisis frazeriano.

En Biblos, donde un río llamado Adonis poseía la peculiaridad de teñirse de rojo en el aniversario de la muerte del dios, se celebraban grandes festivales en su honor. Probablemente desde esa ciudad el culto se difundió por las costas mediterráneas que conocieron la colonización fenicia. De Chipre, seguramente en el siglo V a.C., el culto pasó a Atenas, donde el dios fenicio se identificó, al menos parcialmente, con Eros. Su resurrección, según Luciano, fue tomada en préstamo del culto de Osiris, en el proceso de sincretismo helenizador de las divinidades orientales.

Sus fiestas, conocidas como Adonías, consistían en la celebración pública de la unión nupcial de Adonis y Afrodita —al menos en Alejandría, tal y como la relata Teócrito (15) (*Bucólicos griegos,* trad. M. García Teijeiro y M.ª Teresa Molinos Tejada, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986):

> Soberana que amas a Golgos, a Idalio, y al escarpado Erice, Afrodita, que con el oro jugueteas, ¡cómo, tras de doce meses, del Aqueronte de corriente eterna a Adonis han traído las Horas de suaves pies! Las queridas Horas, que son las más tardas de todas las deidades, pero que llegan siempre deseadas con algún bien para todos los mortales. Diosa de Chipre, hija de Dione, tú has hecho de Berenice una inmortal de mortal que ella era, según narran los hombres, derramando unas gotas de ambrosía en su pecho de mujer. Y en honor tuyo, Señora de muchos nombres y muchos templos, la hija de Berenice, tan bella como Helena, Arsínoe, acoge a Adonis con todos los honores.

Los simulacros de los dioses figuraban la relación carnal sobre alfombras purpúreas y rodeados de ricos enseres de oro y marfil, de frutos frescos y protegidos por el revoloteo de los erotes. Al día siguiente, tras la muerte repentina, su efigie era conducida en procesión a la orilla del mar por las mujeres en duelo, que se rasuraban las cabezas e imploraban el regreso del joven divino. El festival habría sido instaurado por la propia Afrodita, entristecida a causa de la desdichada muerte prematura por ella de-

seada. Las mujeres plantaban semillas en vasos y cajas, conocidos como los *jardines de Adonis* (atestiguados por primera vez en pintura sobre cerámica ática de fines del siglo V), que regaban con agua templada para garantizar su más rápido crecimiento. Pero una vez brotadas, las nuevas plantas morían enseguida, lo que parecía simbolizar la temprana muerte del señor de la vegetación. De nuevo, Teócrito nos informa sobre estas celebraciones:

> Y en honor tuyo, Señora de muchos nombres y muchos templos, la hija de Berenice, tan bella como Helena, Arsínoe, acoge a Adonis con todos los honores. A su vera se hallan todos los frutos que la estación produce; a su vera los gráciles jardines cobijados en macetas de plata; vasos de oro con perfume sirio; cuántos manjares elaboran las mujeres en la amasadera, combinando toda suerte de colores con la blanca harina; cuántos componen de dulce miel y de líquido aceite. Todos los animales del aire y de la tierra aquí están junto a él. Se han levantado verdes enramadas, cargadas de tierno eneldo, y por encima revolotean Amores niños, cual jóvenes ruiseñores que en el árbol prueban sus alas aún crecientes volando de rama en rama. ¡Ay, ébano! ¡Ay, oro! ¡Ay, águilas de blanco marfil que lleváis a Zeus crónida el muchacho que va a ser su copero! Encima, cobertores de púrpura más blandos que el sueño. Mileto y el que pastorea en Samos podrán decir: «Un nuevo lecho está dispuesto para el bello Adonis.» A él lo estrecha en sus brazos de rosa Adonis. Dieciocho o diecinueve años cuenta el novio, su beso no pincha, en torno al labio aún se le mantiene el rubio bozo. Goce ahora Cipris con su amante. Al alba nosotras todas juntas, lo llevaremos fuera, a las olas que salpican la orilla. Sueltos nuestros cabellos, con los vestes colgando hasta nuestros tobillos, desnudos los pechos, comenzaremos allí el sonoro canto.

Vinculados con el festival de las Adonías, las mujeres celebraban banquetes rituales en los que participaban solas, de manera que encontraban, con ocasión de la fiesta, momentos oportunos para alimentar sus propias relaciones sociales al margen de la tutela del esposo, del padre o del varón bajo cuya custodia se encontraran. No es de extrañar, por tanto, que este tipo de celebración cultual fuera especialmente esperado por las mujeres que, con dificultad, podía tejer una percepción del mundo autónoma, independiente del imaginario dominante de sus varones. Es probable que, incluso, las fiestas de primavera estuvieran reservadas en exclusiva a las mujeres, mientras que en verano participarían indistintamente miembros de ambos sexos.

Un episodio singular de este culto es conocido en la Península Ibérica en un momento verdaderamente tardío en relación a las fechas hasta ahora manejadas. En efecto, a finales del siglo III en Híspalis, mientras se celebraban las Adonías, dos cristianas, exaltadas por la agresión de la que habían sido víctimas, echaron al suelo el simulacro de la divinidad, por lo que sufrieron martirio, tal y como aparece testificado en el relato hagiográfico de las santas Justa y Rufina.

Capítulo XXX

Los cultos frigios

Jaime Alvar

Es frecuente encontrar en formaciones sociales poco desarrolladas una preeminencia iconográfica de una deidad femenina, considerada como protectora de la fertilidad y, por consiguiente, dueña del devenir. La antropomorfización de esa divinidad se suele producir mucho antes que la de su parangón masculino, difícilmente identificable en ocasiones por su carácter anicónico. Sin embargo, su falta de representación no significa necesariamente inexistencia, pues el principio dual de la sexualidad es inherente al concepto de la fertilidad que se atribuye a la diosa madre. Los sistemas míticos que se elaboran en torno a estas figuras son muy variados, pero siempre giran alrededor de los complejos culturales que organizan las relaciones sexuales y, por ende, de parentesco.

Lo sorprendente en el caso de Cibeles es el triunfo del tabú del incesto como elemento central en el mito y, aún más que la cuestión del incesto, la solución cultural que se propone para evitarlo. Ciertamente, no es la única lectura posible del mito, pero es innegable su presencia y, por tanto, es legítimo preguntarse cuál es la naturaleza de la colectividad que requiere una elaboración de ese tipo para impedir relaciones incestuosas. Pero no menos asombroso es el hecho de que este culto fuera adoptado en Roma, bien es cierto que con restricciones de acceso a los cargos sacerdotales a los ciudadanos romanos. A pesar de ello, la ciudad toleró la existencia de un clero que ejercía de modelo profiláctico en la consagración del tabú del incesto, un clero dispuesto a cercenarse los órganos sexuales por acceder al sacerdocio de Cibeles. Pero veamos en qué consiste el mito de los dioses frigios.

El complejo mítico y el sistema de creencias

Las versiones que se nos han conservado varían considerablemente de unos autores a otros. Incluso antes de que llegaran a ser recogidos por los griegos, en sus propios orígenes frigios, las variantes del mito eran enormes y confusas. Se encuentran recogidas, al igual que la lidia, por Heródoto (1,34-43) y Pausanias (7,17.9), pero se aprecia una posible contaminación de Adonis en la muerte por el jabalí.

En cualquier caso parece que el tronco original se encuentra en la vinculación de

la muerte de Atis con su propia emasculación (Paus. 7,17.10; Arn., *Adv. Nat.* 5,6; Ov., *Fast.* 4,223 ss.; Diod. Sic. 3,58 ss.; Serv. *Aen.* 7,761; Luc., *Sacr.* 7; Cat., *Carmen* 63, vv. 4-5).

La construcción resultante del mito constituye una amalgama procedente de distintos relatos legendarios correspondientes a diferentes divinidades que quedan vinculadas probablemente de forma artificiosa en torno a la leyenda de Atis, un joven dios, de carácter bucólico.

Según Pausanias (7,17.9) y Arnobio (5,5-7), un sueño erótico —cuyo objeto sería la posesión de Cibeles— habría provocado una polución de Zeus. Su esperma fecunda la roca Agdos, de la que nace un ser hermafrodita llamado Agdistis. Esta criatura llegó a ser tan extremadamente libidinosa en ambos frentes que los dioses decidieron domeñarla acabando con su potencia viril. Liber/Dióniso fue el encargado de acometer el acuerdo divino. Tras derramar vino en la fuente donde Agdistis solía beber, le resultó fácil trabar al hermafrodita que dormía su borrachera. Ató sus turmas a los pies de forma que, al despertarse, el brusco movimiento le amputase el sexo viril. En el suelo enrojecido por su sangre nació un almendro, uno de cuyos frutos fue ingerido por la hija del río Sangario, Nana, hipóstasis de la propia Cibeles. De este insólito modo Nana concibió a Atis. Cuando llegó a la adolescencia era tan extraordinariamente hermoso que enamoraba con ser mirado y así sucumbió Agdistis —ya sólo hembra, y en tal condición identificada con Cibeles (Paus. 7,17.10-12)— ante la belleza de su hijo. Pero el amor alcanzó también a Cibeles, según la versión de Ovidio (*Fast.* 4,223), en la que Atis es sencillamente un joven frigio que rompe la promesa de castidad debida a la Gran Madre. Sea como fuere, Atis/hombre se dispone a contraer nupcias con Ia, hija del rey Midas de Pesinunte, mientras Agdistis/Cibeles —la amante abandonada— trama su venganza.

Ciertamente, sólo tenemos constancia textual de que entre Agdistis/Cibeles y Atis hubiera habido relación carnal en el relato de Diodoro Sículo (3,58.4, donde incluso se afirma que la diosa quedó embarazada); en cualquier caso, el furor uterino de Agdistis admite escasa compatibilidad con un amor casto de carácter materno. Pero es que, además, la hierogamia parece reflejada en una formulación ritual transmitida por Clemente de Alejandría (*Protrept.* 2,15.3) que reza: «He comido en el timbal, he bebido en el címbalo, he llevado los vasos sagrados, he penetrado tras la cortina del tálamo nupcial.» En consecuencia, propondría una interpretación dual para la divinidad Agdistis/Cibeles, que reproduciría más o menos fidedignamente la complejidad conductual de la madre/amante.

En cualquier caso, lo que conocemos es el resultado de la venganza urdida. Apenas habían comenzado a cantar el himno del Himeneo cuando Agdistis, pletórica de atracción sexual, súbita e inesperadamente irrumpe en la fiesta nupcial que se transforma en una orgía de sangre. En efecto, todos los varones sienten una irrefrenable atracción sexual que les enajena la razón. En pleno éxtasis Atis consuma la ablación de sus testículos bajo un pino, que se convertirá en un referente simbólico del dios. El suegro, arrebatado por el mismo deseo erótico, también se evira públicamente, mientras la hija desesperada y consumida por la ansiedad de la carne se amputa los pechos, naciendo violetas de su sangre.

La muerte devuelve la calma. Sólo entonces Agdistis/Cibeles lamenta el horror producido y ruega a Zeus que le conceda la resurrección de su amado. La voluntad divina permite que Atis permanezca incorrupto en su tumba, conservada en Pesinunte según Pausanias (1,4.5), y que demuestre su inmortalidad por el crecimiento cons-

tante de su cabello y el movimiento de su dedo meñique (probablemente «epifanía» de su propio pene).

La interpretación más generalizada del mito es la que propuso Frazer, que considera a Atis una divinidad análoga a Adonis. Ambos serían dioses de la vegetación, cuyos mitos —extremadamente parecidos— relatarían simbólicamente el ciclo anual de la resurrección de la naturaleza, según desvelaba en el siglo IV d.C. la versión proporcionada por Fírmico Materno *(De err.* 3,3-4) sobre el culto de Cibeles y Atis, cuyas fiestas eran consideradas como una acción de gracias por la cosecha y la futura siembra. Esta tesis está más desarrollada en la monografía dedicada a Adonis que, sin embargo, ha sido objeto de una profunda revisión por Détienne: «El autor de la *Rama dorada* no quiso ver más que las afinidades de Adonis con la vegetación.» Parece claro que la vinculación de Adonis con el trigo es una ficción frazeriana, tal vez consecuencia del abuso del método comparativo al aproximar Adonis a Atis y Osiris, generando así un ciclo de ecuaciones forzadas que parecían proporcionar solidez a su construcción.

Sin embargo, el carácter de divinidad de la vegetación en Atis no parece difícil de defender, y no sólo por su vinculación al pino, debido a que donde cayó exánime Atis creció, según la leyenda, un pino que sería recordado ritualmente en la festividad del *arbor. intrat*, el 22 de marzo, y por el *collegium dendrophorum*, al que pertenecían los encargados de transportar el pino. La dificultad, más bien, vendría por la afirmación de Hipólito *(Refutatio omnium haeresium*, 5,8 y 9), según la cual los frigios llamaban a Atis «la espiga tierna de trigo». Tal vez proceda de esta denominación la forzada interpretación de Adonis como divinidad del trigo, propuesta por Frazer, dado el parecido entre los dos dioses. Quiero suponer con esto que en cierta medida la imaginación de Atis como dios de la vegetación no tiene por qué desaparecer tras la crítica de Détienne a tal función para Adonis. Las retóricas preguntas de Fírmico Materno *(De err.* 3,3) son, en este sentido, elocuentes, pues inquiriendo la razón por la que se han mezclado semillas, cereales y funerales, muerte, despecho, castigo y amor, nos desvela las claves que a sus adversarios servían para interpretar el mito, al margen de lo que severos estudiosos modernos consideren.

Pero es que además, aceptando que un mito tiene muchos niveles de lectura y que, incluso, puede integrar niveles contradictorios que reproducen las contradicciones de lo real, me atrevería a proponer un esquema en el que las distintas interpretaciones del mito fueran compatibles (lo que no quiere decir que cualquiera sea válida).

La legitimidad del procedimiento de Frazer estriba, en mi opinión, en el hecho de que pretendía establecer las coordenadas correspondientes al sistema de creencias. En efecto, a través del análisis del mito se llega a una explicación etiológica del ciclo solar (como ejemplo obvio habría que citar el mito de Osiris) y, a partir de él, el ciclo vegetativo. Pero este nivel de análisis no es incompatible con cualquier otro que afecte a los sistemas de valores o de rituales. El orden social, que es el que explora intensamente Détienne, está imaginaria y realmente, en parte, sometido al orden ético, es decir, al sistema de valores. Es en esta dimensión en la que encuentro cabida para las diferentes interpretaciones del mito, que se expresa culturalmente tan rico como la propia realidad.

De esta manera vemos cómo en el caso de los cultos frigios, el mito permite entrever las relaciones cósmicas vinculadas a la naturaleza humana y planetaria de los dioses. De hecho, el propio Juliano *(Or.* 5,169 c-d) interpreta el mito de Atis como alegoría de la creación del mundo, ya que, en Atis, Cibeles anima la razón demiúrgica y



Gran Madre de Asia Menor con león.

generadora de los seres vivos. Asimismo, con mayor facilidad —como hemos visto también el mito de Isis— es fiel reflejo del imaginario explicativo vinculado al ciclo natural de la vegetación. No obstante, son posibles otros niveles de lectura que afectan al orden ético y al escatológico.

Pero antes de abandonar este apartado es preciso hacer mención de otra divinidad procedente de Frigia y emparentada con el culto de Cibeles. Se trata de Sabazio, conocido en Atenas en el siglo V, y que alcanzó su máxima difusión en el Imperio romano. En el siglo IV a.C. es bien conocido en el mundo griego, como se deduce de la precisa información que proporciona sobre él Demóstenes (*Or.* 18, 259 ss.). No obstante, sus contornos fueron lo suficientemente permeables como para que pudiera adoptar fisonomías bien distintas, asociado a otras divinas realidades. Ya en el año 139 a.C. parece haber quedado identificado con Yahvé por los judíos minorasiáticos, a causa de su similitud onomástica con el *sabbat*, según nos transmite Valerio Máximo (1,3.2).

Al parecer, este culto también tenía sus propios ritos iniciáticos, con banquete sagrado. La serpiente desempeña un papel fundamental en los ritos, pues simboliza a la propia divinidad, en su dimensión ctónica y sexual, pues el contacto del iniciando con el animal divino sugiere un contacto hierogámico al parecer de Arnobio (5,21). En esta dimensión, Sabazio se erige en divinidad protectora de la reproducción: ampara a la mujer en el parto, tutela el crecimiento de los hijos, pero igualmente cuida las cosechas para garantizar el sustento de sus seguidores. Por ello, en sus procesiones, además de la cesta con la serpiente se exhiben aparejos agrícolas, mientras los fieles se entregan a danzas desenfrenadas acompañadas de música estridente que pretende conducir al éxtasis místico, y quienes entran en trance gritan: «Evoi, Saboi». Probablemente en relación con el carácter profiláctico de la divinidad haya que entender las representaciones de manos que parecen ordenar la detención de quien hacia ellas avanza, es decir, como signo apotropaico. Ahora bien, este carácter de divinidad de la reproducción contribuyó en la creación de una imagen no especialmente virtuosa: Diodoro (5,10-12) menciona la existencia de ritos nocturnos —pues el comercio carnal no debe realizarse a la luz del día— que culminaban en íntimos contactos sexuales.

La expansión de este culto se produce básicamente por las zonas fronterizas, pero Hispania ha proporcionado excepcionales documentos, dos placas de bronce platea-

das procedentes de la necrópolis romana de Ampurias, iconográficamente muy próximas a la simbología de Atis y Cibeles. Por otra parte, un relieve de Quintanilla de Somoza, cerca de Astorga, representa una palma de mano derecha en la que está inscrita la palabra IAO (en griego), una forma de denominación de Yahvé. Por encima se ve un tímpano en el que se lee *eis Zeus / Serapis* (asimismo en caracteres griegos). La vinculación de Sabazio con Yahvé permitiría interpretar este documento en el ámbito del dios frigio, posibilidad hasta el momento no explorada. Pero este excurso sobre Sabazio se ha hecho ya demasiado extenso y conviene regresar al análisis de los aspectos mítico-rituales de Cibeles y Atis.

La cuestión de la eviración y la organización de ciertos aspectos del orden social

Sin duda, resulta sorprendente el lugar central que ocupa en el entramado mítico de Cibeles-Atis la cuestión sexual, y en concreto el asunto de la castración, pero su proyección en el ámbito de los rituales es aún más desconcertante. En efecto, dentro de los rituales propios del frigianismo hay dos que han despertado un especial interés en los estudiosos. Por una parte, el del sacrificio del toro y, por otra, el sacrificio de la masculinidad, sin duda por la morbosa recreación de los autores antiguos respecto a ambas prácticas y la receptividad no menos expectante de los autores modernos.

Para unos, la ablación sería una práctica ritual consolidada que requería una justificación mítica, para lo cual se elabora la historia de la castración de Atis; tal sería, por ejemplo, la construcción de Frazer y quienes lo han seguido. Una variante de esta versión es la que reproduce posiciones evemeristas, al suponer que existió de verdad un personaje histórico que, habiéndose cercenado los testículos, fue divinizado. Su culto incluiría naturalmente la práctica de la eviración.

Para otros, es el imaginario el que precede al rito, de manera que una sociedad elabora el mito y, una vez establecido el ejemplo, sus varones imitan al modelo.

Ninguna de las dos soluciones parece responder a los problemas centrales, como son las razones que justifican la existencia del rito de la eviración y, sobre todo, por qué persiste no sólo en la formación histórica que crea el mito, sino también en otras ajenas, como Roma.

Parece que el procedimiento de penetración más rico es aceptar que la elaboración del mito está en relación con el paradigma de la madre-castrante que provoca la reacción perversa en el hijo-amante. Es decir, se trata de un escenario en el que se ha transgredido el umbral de la fantasía y se ha pasado a la realidad en una o múltiples ocasiones. Así pues, se crea un procedimiento mítico para disuadir las tendencias incestuosas. Ese mito recoge la reacción de un personaje que, antes de sucumbir al deseo, opta por erradicar cualquier posibilidad de culminación. La madre-diosa respetada gratifica al hijo con la inmortalidad y a sus fieles con el servicio divino que ha de garantizarles el mismo efecto.

Pero en esta teoría del deseo es necesario admitir la reciprocidad, de manera que en la medida en la que el hijo evita la relación incestuosa, la madre experimenta un frustración que puede repercutir negativamente en el cuerpo social. Por ello, la salvación del hijo requiere una simultánea articulación de un comportamiento social orientado a la alimentación de la demanda de la madre/diosa, que obliga, pues, a la

eviración de los fieles. La satisfacción absoluta del requerimiento hubiera supuesto, a la larga, la desaparición del grupo social por la imposibilidad de reproducción. Por ello, para evitar la contradicción entre la fantasía y lo real, se especializa un grupo en el servicio de la diosa que es el que colma los efectos de la diosa/madre castrante, en representación de la colectividad. Así, ya no es necesario que toda la población cumpla el requerimiento divino. Para ser *gallus* de la diosa es precisa la ablación y, mirándolo al contrario, la gratificación para el emasculado es participar en el servicio de la diosa y en una eventual salvación.

Para explicar la persistencia a título individual sería conveniente reconocer hasta qué punto los misterios podían someter a una relación de dependencia personal al fiel. Si la diosa reclama la castración para el servicio divino, sus deseos serán satisfechos por aquellos individuos que afectivamente se encuentren proclives a traspasar la fantasía haciéndola realidad; físicamente sólo necesitarán un estímulo coyuntural, una predisposición que los enajene mediante la ascesis mística, la música, el consumo de sustancias alucinógenas y un cuchillo de pedernal.

El fiel ha perdido su virilidad, aquello que reclamaba la madre-devoradora, pero a cambio ha preservado su individualidad como realidad no absorbida y enajenada. Persiste la vida, aunque cercenada, porque el hijo ha reaccionado antes de que fuera demasiado tarde. La madre no quiere eliminarlo (de hecho le ruega a Zeus que lo mantenga vivo), desea su falo, pero le está vetado y por ello no lo consigue. Gana, con su pérdida, un fiel servidor al que, en contrapartida, otorga su eterna y divina protección. El celibato está garantizado de modo incontrovertible, de manera que no habrá posibilidad de renuncia o traición. El ejemplo de Atis ha surtido efecto.

Pero, al mismo tiempo, se puede comprender el proceso históricamente, de manera que el culto, importado en Roma, trae consigo un mito elaborado en otro registro cultural, de ahí la reluctancia de los romanos. Sin embargo, como el culto se introduce en una circunstancia de conflicto interestamental, el reconocimiento plebeyo en el nuevo sistema referencial puede favorecer la articulación de una actitud política organizada contraria a los intereses aristocráticos. Por ello se ataja la participación ciudadana en el culto aduciendo su extranjería. En cambio, Roma no está en disposición de rechazar el culto. La diosa ha entrado en el Pomerio con todas las de la ley, ha protegido a la ciudad y Aníbal ha sido vencido. Ella ha cumplido su parte del contrato, los romanos no se atreverían a transgredir la que les correspondía ante una diosa así. Y para alimentarla restringen a un grupo social extranjero que satisfaga sus deseos. Los denostados *galli* cumplen, por consiguiente, una función social bien precisa: gracias a ellos, los romanos preservan su integridad física y obtienen la protección de Cibeles; por ello, aunque los detesten, los necesitan y jamás hubieran podido renunciar a estos nuevos servidores de la patria que, al mismo tiempo, recuerdan permanentemente las funestas consecuencias del deseo incestuoso. Y esto es, lógicamente, lo que justifica la persistencia, entre las prácticas internas del culto, del sangriento rito de la eviración.

Los ritos

En el apartado anterior se ha tratado un asunto que afecta de forma directa al sistema de rituales, aunque en el orden explicativo cupiera bien en el sistema de valores. Es verdad que no es un rito frecuente ni central en el culto de Cibeles, pero su

singularidad le ha proporcionado un lugar destacadísimo entre todos los rituales de este culto. La categoría de los emasculados formaba un grupo especial, los llamados *galli*, sacerdotes irreversiblemente unidos al servicio de la diosa. Muy pronto, tras su llegada a Roma, se prohibió a los ciudadanos con plenitud de derechos cívicos, formar parte de los *galli*, de modo que la función que tuviera su gesto en el entramado cultural quedaba reservado para esos forasteros que, sin embargo, controlaban un culto público que había de ser, mediante otros mecanismos, sometido a las riendas de quienes ostentaban la dirección de los asuntos del Estado. Esa situación ayuda a comprender las vicisitudes del culto desde su llegada a Roma, según veremos más adelante. Por ahora nos limitaremos a mencionar las restantes actividades rituales.

El festival de Atis y los Megalesia

Como divinidad oficial del calendario romano, Cibeles, la Magna Mater, tenía unos días asignados para celebrar su festival, los *Megalesia* o *ludi Megalenses*, derivado del nombre griego de la divinidad, *Megale Meter*, que tenían lugar entre el 4 y el 10 de abril. Su organización corría a cargo de un magistrado *cum imperio* y tenía un marcado carácter aristocrático, aunque parece excesivo considerarlos como festival patricio, como han pretendido algunos autores, dejándose llevar por la acusada manipulación que el grupo aristocrático hizo del culto durante su etapa republicana. De hecho, en la elaboración de la leyenda de la llegada de la diosa a Roma, se percibe una disputa entre dos familias, los Cornelios Escipiones y los Claudios, cuyos miembros aparecen con extraordinaria frecuencia como presidentes de los festivales.

Durante los *ludi* se celebraban banquetes rituales *(epula)*, cuya organización corría asimismo a cargo de poderosos aristócratas que obtenían mayor prestigio con procedimientos de este tipo. Los participantes se organizaban en *sodalitates*, siempre de alta alcurnia, frente a los participantes en los *thiasoi* de Grecia, cuyo carácter popular era indiscutible, ya que hasta los esclavos participaban en ellos. Durante el festival se realizaban también juegos circenses, con carreras de carros, procesión de la estatua de la diosa y representaciones teatrales, que perduraron hasta el Bajo Imperio. Éstos eran los actos más populares del festival, el contrapunto a las comidas aristocráticas de las *sodalitates*.

Durante la etapa republicana, la literatura no menciona culto a Atis en el santuario del Palatino, en el que, sin embargo, han aparecido figurillas que representan al dios. Probablemente a partir de la reforma del culto atribuida a Claudio, Atis tendrá un festival propio, *dendrophoría*, similar a las representaciones escénicas de la Semana Santa, en el que desempeña un papel de extraordinaria importancia el colegio de los dendróforos (portadores del árbol), una especie de cofradía profesional que incluye todas las actividades vinculadas a la madera, sometida a la tutela de los dioses frigios. Otro colegio vinculado al culto es el de los canóforos (portadores de la caña), encargados de la procesión que se celebraba el día 15 de marzo, en la que desfilaban con las cañas cortadas a orillas del Almo, donde la diosa recibía su baño lustral, acompañando a un toro de seis años víctima propiciatoria que se inmolaba por la fertilidad del campo.

Comenzaba entonces una fase de abstinencia en la que no se consumían determinados productos, como cerdo, pescado, pan, granadas, etc., hasta una semana más

tarde, el 22 de marzo, día en el que se sacrificaba un cordero bajo el pino elegido para las ceremonias siguientes. El colegio de los dendróforos procedía a la tala y al posterior traslado del árbol, en cortejo hasta Roma. La procesión recorría las calles entonando cánticos que encendían los ánimos de los seguidores, que participaban con lamentos en la escena. Entonces se producía un acto trascendental, el festival del *arbor intrat,* cuando el pino sagrado accedía al santuario del Palatino y era colocado allí para la adoración pública, junto a la estatua de Atis, adornada con violetas, la flor surgida de la sangre en el mito.

Al día siguiente, caracterizado por el luto, los sacerdotes de Marte, los salios, desfilaban al riti. o de sus trompetas sagradas y saltaban haciendo entrechocar sus escudos. El cenit se alcanzaba el día 24, cuando se celebraba la fiesta de la sangre *(dies Sanguis).* El sumo sacerdote, rodeado por los galos, inaugura la danza frenética alrededor del árbol sagrado y al ritmo de los címbalos se flagela con el látigo de cuero guarnecido con huesecillos que desgarran la piel. Los fieles, debilitados por el ayuno y fortalecidos por la tensión ritual, lo imitan conforme alcanzan el éxtasis, enajenados por la música enloquecedora, extenuados por las danzas agotadoras y aturdidos por los gritos ensordecedores. Ello los hace inmunes a los golpes que se infligen con piñas en el pecho, a los cortes que causan con cuchillos en los brazos y dejan correr su sangre en el árbol sagrado y en los altares, como cruenta ofrenda de su devoción. Y allí, al pie del árbol, arrebatada la mente y doblegada la voluntad, algunos rememoran, siguiendo el rito, aquel momento sublime en el que su dios cercena irremediablemente su virilidad con el cuchillo de pedernal.

> Mete el sectario el cuchillo en su cuerpo y aplaca a la diosa madre con mutilación de brazos. También su liturgia mística prescribe delirar y dar volteretas. La mano derecha del impío es entregada rápidamente a la mutilación porque cree que el dolor de la herida le conquista el cielo. Éste ofrece la mutilación de sus órganos genitales; para mitigar a su enconado numen, resuelve hacerse medio hombre, arrancando de sus ingles un don vergonzoso para la diosa; después de arrancarse la fuente de la virilidad, se bebe Cibeles la sangre palpitante. *(Prud., perist.* 10,1061-1070, *Peristephanon,* trad. M. José Bayo, Madrid, Biblioteca Clásica, 1993.)

Tras ese día de arrebato y dolor incontenido, llega el 25 de marzo, en el que se celebra la resurrección de Atis, atestiguada, al menos, en los textos tardíos de la confrontación cristiano-pagana y que no es necesario poner en tela de juicio, como ha sucedido en ocasiones, entre quienes piensan que esta «pasión» de Atis imita la de Cristo. Presumiblemente, con anterioridad al siglo IV, las creencias del culto frigio serían las mismas, aunque no estén confirmadas por la literatura contemporánea, aunque tal vez sí en un bajorrelieve ostiense (*CCCA* III, nº 384, p. 119). Y así, Atis tiene su propia vicisitud, ritualizada del modo que describimos, y Cristo la suya, dramatizada a su manera, en buena medida coincidente con la escenografía frigia y aprovechando prácticamente la misma fase del calendario.

El día del renacimiento es, naturalmente, un día feliz, por eso se denomina *Hilaria.* La renovación de la vegetación es ya evidente y la conexión entre la resurrección y el ciclo vital parece indiscutible y su significado obvio. Sorprende, en este sentido, las reservas de parte de la investigación sobre el alcance de la salvación proporcionada por la muerte de Atis. Tras la celebración del renacimiento, poco destacado en el mito ciertamente, el día 26 suponía una jornada de descanso, según reconoce su propio nombre *Requietio.* Era el día intermedio que separaba los festivales de Atis y el de la Gran Madre.

En efecto, el día 27, la estatua de la diosa abandona su santuario del Palatino acompañada por un ilustre cortejo en el que no faltan los sacerdotes custodios de los Libros Sibilinos, en los que se había encontrado el mandamiento de la introducción de la diosa en Roma. Repitiendo el ritual de entonces, la diosa se dirige al arroyo Almo, próximo a la puerta Capena, donde es sometida a la *lavatio*. Sumergida en el agua ella y todos los utensilios litúrgicos, es recompuesta en su posición procesional para regresar a la ciudad, en la que garantiza la fertilidad de los campos y promete la más feraz de las cosechas.

Sutiles análisis han expresado el procedimiento acumulativo que supone el festival de Atis, ya que, en principio, los *Hilaria* constituirían una fiesta independiente, acomodada al final de las celebraciones atideas. En cualquier caso, nosotros percibimos un festival coherentemente trabado al margen del proceso de integración que hubiese padecido. Tras ese día, Atis pierde protagonismo. No sabemos cómo interviene Cibeles en los funerales, pues no aparece entre los ritos registrados. Algunos autores han supuesto que la *lavatio*, habitualmente conectada con la que experimenta la diosa antes de acceder al *Pomerium*, pudiera ser consecuencia de la polución que sobre ella hubiera recaído durante los funerales de su amado. Poco importa si es artificioso ese criterio para conectar las dendroforías con el festival metróaco.

Los *ludi Megalenses* propiamente dichos comenzaban el día 4 de abril, en el que se conmemoraba la llegada de la piedra negra de Pesinunte a Roma. Durante la etapa republicana había una representación teatral de los acontecimientos del año 204, pero no conocemos con exactitud en qué consistía la fiesta en época imperial. Ese mismo día se celebraba un lectisternio, banquete sagrado, y juegos, que fueron haciéndose más complicados hasta adquirir la forma de representaciones escénicas, que otorgan el nombre de *ludi Megalenses* a todo el festival, incluidos a partir de la consagración del templo en el año 191 en el calendario oficial del estado romano. Este festival se prolongaba del 4 al 10 de abril y su inauguración consistía en una ofrenda pública —recuerdo agradecido por los favores obtenidos de la diosa— realizada por el *praetor urbanus* en representación del Estado (Dion. Hal., *Ant. Rom.* 2, 19, 4). A continuación, las *sodalitates*, cofradías de fieles, generalmente articuladas en torno a patronos aristocráticos *(nobiles, principes civitatis, patricii*; frente a los *thiasoi* griegos, compuestos por gentes de baja extracción social), ofrecían los festejos o *mutitationes* (Aul. Gel., 2, 242; 18, 2, 11; Ovid., *Fast.* IV 353, 4; Cic., *De Senect.* 13, 45), expresión del evergetismo como mecanismo de redistribución económica y potenciador de la cohesión social. Los juegos propiamente dichos se celebraban el tercer día (Ovid., *Fast.* IV, 377) y el festival concluía con carreras, cuya vistosidad les procuró el máximo apoyo popular (Juv. 11, 193). Aparentemente se incluían también escenificaciones versificadas, en una de las cuales participaría el propio Nerón, según Perseo *(Sat.* 1,93 ss.). Así se desarrollaba la semana dedicada a Magna Mater, que concluía el día 10, cuando se festejaba el aniversario de la inauguración del templo erigido en el Palatino. Ese día se celebraban juegos circenses, con carreras de carros. Previamente, la diosa había sido conducida en triunfal cortejo hasta el circo, sobre unas parihuelas en las que se colocaba su propio carro tirado por dos leones.

La contraposición entre el festival de Atis y el de Cibeles es patente. En éste se ha perdido el aspecto personalizado de aquél, aunque ambos gocen del beneficio de la publicidad. Sin embargo, Cibeles se ha convertido ya en diosa protectora del Imperio, sin los titubeos que el protectorado sobre el Estado republicano había promovido en los grupos dirigentes. La inserción oficial de Cibeles le había arrebatado, por

medio de la apropiación aristocrática, parte de su atractivo populista que, sin embargo, reaparece en el festival de marzo dedicado a Atis, en el que las actitudes parecen más desenfadadas que las impuestas por el rigor oficial de los *Megalesia*. Así pues, da la impresión de que la reformulación de los festivales tiene como objetivo la recuperación parcial de la identificación popular con un culto que, siendo básicamente popular, había sido ideológicamente secuestrado por la clase dominante.

El taurobolio

Páginas atrás había señalado la emasculación y el taurobolio como los actos rituales más llamativos del frigianismo. El sacrificio del toro podía realizarse, según se desprende de la información epigráfica, en cualquier época del año, aparentemente en función de los deseos de los devotos. La espectacularidad del rito se debe a la descripción que de él proporciona, hacia el año 400, Prudencio en su *Peristephanon* (10,1006-1050):

> Romano responde: He aquí que estoy presto al examen; esa sangre es mía y no de vaca. ¿O es que piensas, miserable tirano, que es ésta aquella sangre sagrada de vuestro buey, en la que os bañáis, después de la matanza?
>
> El sumo sacerdote abre una fosa en la tierra y se introduce en lo más profundo para hacer el sacrificio: luego de ceñir sus sienes con bandas admirables y festivas, se adorna de corona de oro, vistiendo su toga de seda, ceñido con el cinto de Gabeis.
>
> Pónenle encima un tablado extendido y agujereado en sus maderas. Cortan y afinan la superficie. Perforan muchas veces las maderas con agujones para dar paso franco a los múltiples y pequeños agujeros. Traen entonces un toro de torva y erizada frente, adornado de guirnaldas, sujeto de lomos y cuernos. Brilla con él, el oro propio de las víctimas, y el oro de las brácteas despide fulgores como saetas.
>
> Después de colocar la bestia en este lugar para inmolarla atraviesan su pecho con el venablo sangrante.
>
> La ancha herida vomita una oleada de sangre caliente, y en los entresijos de este mar que cae, se funde un río de vapores humeante. Por los mil caminos de los mil agujeros llueve este putrefacto rocío. Hundido el sacerdote debajo del foso recoge las gotas, poniendo su cabeza, su vestido y todo su cuerpo.
>
> Échase luego de espaldas para ofrecerle su cara. Preséntale las mejillas; luego, las orejas; después, narices, labios y ojos hacia el líquido y no perdona ni lengua, hasta embeberse todo en negra sangre. Al endurecerse el cadáver desangrado, los flámines lo apartan del tablado. Salía allí entonces el pontífice de terrible aspecto. Muestra su cabeza mojada, su pesada barba, sus bandas humedecidas, sus vestiduras borrachas de sangre.
>
> Odioso de tales contactos, sucio de la pestilencia del fresco sacrificio, de lejos y con respeto, todos le saludan y reverencian, porque la sangre vil de un toro muerto lavó a aquél mientras estaba oculto en la fea caverna.

Sin duda, el autor cristiano se refiere a una situción en la que el rito ha quedado transformado por la progresiva adaptación a las inquietudes de los fieles que encuentran en otros cultos procedimientos igualmente operativos para alcanzar el éxtasis místico. Es bastante probable que en sus orígenes el taurobolio no tuviera el mismo

significado que le atribuye Prudencio, lo que entra dentro de la lógica de las transformaciones que experimentan todos los sistemas religiosos.

De hecho, ni siquiera el taurobolio es originalmente cibélico, pues este tipo de sacrificio es común a diversas divinidades e incluso a diferentes sistemas culturales, como se infiere de las aras taurobólicas aparecidas en la Península Ibérica, presumiblemente conectadas con un rito prerromano y no con los misterios frigios.

Parece haber consenso entre los investigadores para aceptar que el primer taurobolio vinculado con Cibeles se realiza durante el reinado de Antonino Pío, ya que el testimonio epigráfico conocido más antiguo se fecha en el año 160 d.C. (*CIL* XIII, 1751) y se dedica, significativamente *pro salute imperatoris*. El repentino éxito de este tipo de dedicatoria parece fundado en dos aspectos diferentes. El menos importante, seguramente, es el de carácter religioso, pues pocos fieles estarían preocupados verdaderamente por la salud del Estado o de su máximo representante como para gastar parte de su patrimonio en un acto tan costoso. Piénsese que hay que comprar el toro, con frecuencia también un carnero que redondee la ceremonia, es necesario sufragar los gastos del sacrificio, satisfacer los emolumentos del lapicida que deja recuerdo de la operación, etc. No obstante, la mera existencia de las dedicatorias indica con claridad que había individuos dispuestos a mezclar sus sentimientos religiosos con el bienestar patrio, por lo que sería arbitrario suponer que las íntimas creencias no intervienen en la decisión de costear un taurobolio.

Sin embargo, hay otro poderoso fundamento que contribuye a comprender la inmediata difusión de la práctica. En el *De excusatione* 148 de los *Fragmenta Vaticana* se expresa la exención fiscal de quien realiza una dedicatoria, siguiendo las instrucciones del archigalo, *pro salute imperatoris*. Así pues, la fe religiosa parece íntimamente relacionada con los intereses económicos de los particulares, que el poder imperial sabe proteger con el mismo ahínco que la devoción popular hacia la magnanimidad del príncipe. Curiosamente, conforme avanza el tiempo, los taurobolios parecen desconectarse de la imprecación en favor del Estado y se van convirtiendo en prácticas cada vez con un carácter más marcadamente privado. Cabe suponer que la gracia del príncipe a la que acabamos de aludir va disminuyendo hasta desaparecer, por lo que quienes costean el taurobolio no celebran a partir de ese momento la salud del emperador, sino la suya propia, transformada en una auténtica salvación escatológica.

Se han despejado tres fases sucesivas en la historia del rito taurobólico, aunque no todos los autores las aceptan. La primera discurriría entre el año 160 y el 250 y consistiría en un sacrificio imprecatorio por la salud institucional. Desde mediados del siglo III parece observarse una transformación mediante la cual el taurobolio se convierte en un rito purificatorio a través del derramamiento de la sangre del toro. Esta fase llegaría hasta comienzos del siglo IV, cuando —tal vez por influencia cristiana— el taurobolio se convierte en un verdadero bautismo de sangre hasta que desaparece a finales de ese mismo siglo. El texto de Prudencio, al que nos hemos referido con anterioridad, corresponde, precisamente, a esta última fase.

Mucho se ha discutido sobre los efectos procurados por el taurobolio. Para unos, los beneficios obtenidos —espirituales o materiales— tendrían caducidad, por lo que se hacía imprescindible una renovación, aparentemente cada veinte años, según se colige de algún texto epigráfico. Esta situación haría aún más penosas las cargas para quienes no gozaran de una posición económicamente desahogada. No obstante, los que verdaderamente deseaban participar en el rito encontraban soluciones intermedias, como los que en lugar de sacrificar un toro se confor-

maban con un carnero. Entonces el rito recibía el nombre de criobolio; no obstante, ya se ha mencionado que con frecuencia quien realiza un taurobolio completa su accción con la celebración de un criobolio al mismo tiempo. En otras ocasiones se costeaba el sacrificio para dos individuos, según se desprende de una inscripción de Beja (Portugal) en la que un padre y un hijo celebran un criobolio para festejar su natalicio. Por cierto, este detalle mantiene abierto el debate sobre el momento en el que se celebra el taurobolio, pues aunque la mayor parte de la crítica rechaza su conexión con la iniciación, resulta sorprendente la coincidencia del natalicio de los dos Ireneos de la inscripción mencionada. El natalicio, sin duda, se refiere al «renacimiento», posible únicamente a través del taurobolio o de la iniciación metróaca, circunstancias que podrían estar relacionadas, pero no necesariamente en el mismo instante, sino que el taurobolio podría ser una renovación del compromiso iniciático que se celebrara en su vigésimo aniversario, aunque no podemos documentar el supuesto.

Por otra parte, estas soluciones más o menos ingeniosas, no alteran la imagen proporcionada por los devotos que celebran taurobolios. Se trata, en efecto, de miembros de los sectores sociales privilegiados, especialmente en el siglo IV d.C., debido a la reacción aristocrática anticristiana. Sin embargo, esta constatación no debe conducir a la falsa imagen de que el culto a Cibeles anduvo siempre de la mano de los dominantes, pues existe constancia de la honda devoción de otros grupos sociales. Sin duda, la apreciación positivista, basada exclusivamente en la apariencia de los datos conservados, distorsiona la realidad que, sin duda, hubo de ser más compleja de lo que imaginamos.

Algunos autores sostienen que el taurobolio es un sacrificio de sustitución, pues tras degollar a la víctima, cuya sangre era derramada sobre quien se tauroboliaba, se le cortaban los testículos, con lo que el tauroboliado parece haber cumplido el deseo castrante de la madre y podía acceder a la categoría sacerdotal sin perder su virilidad. De hecho, los sacerdotes, *galli*, tenían que emascularse, pero quienes obtenían el cargo a través del sacrificio, *archigalli*, estaban exentos de la autoagresión, por lo que en ese grupo podían encontrarse ciudadanos romanos de pleno derecho. En este sentido, la introducción del ritual del taurobolio, la creación del cuerpo de archigalos y la reforma del culto parecen actos coherentes que siguen la voluntad imperial, estimulada en la intensificación del culto a la Madre de los Dioses con el apoyo necesario del aparato del Estado.

LAS INSTITUCIONES DEL CULTO

Como es natural, los rituales a los que se ha hecho alusión requerían una organización básica que garantizara el buen funcionamiento del culto. Esa organización necesita a su vez instrumentos duraderos que, con reconocimiento social, avalen la corrección de las actividades y aseguren el cuidado y mantenimiento de las propiedades de los dioses. Para todos esos menesteres son precisos los sacerdotes, el personal adscrito a los templos, las cofradías de feligreses y, lógicamente también, espacios destinados al desarrollo de los actos litúrgicos, aspecto este sobre el que no tenemos demasiada información debido a la parquedad de los restos arqueológicos.

Sacerdocio y personal

Ha sido inevitable en las páginas anteriores mencionar alguno de los cargos institucionales correspondientes al culto de Cibeles. En concreto se ha aludido a los *galli*, los sacerdotes emasculados, y a los *archigalli*, los sacerdotes de rango superior.

Se ha discutido abundantemente sobre el verdadero carácter de este clero, pues en opinión de algunos autores los galos no son verdaderamente sacerdotes. De hecho, la epigrafía parece distinguir la función de los *sacerdotes* de la condición de *gallus*. El problema radica en que no podemos determinar si tras un *sacerdos* de una inscripción se encuentra un individuo emasculado y, de hecho, sólo se conocen tres epígrafes con mención expresa de *galli* (*CIL* VI, 32462; XIII, 504 y *CIG* 3668). En cualquier caso, la opinión de que los galos constituyen parte del grupo sacerdotal, aunque sea en su nivel inferior, está apoyada por la afirmación de Plinio *(HN.* 35,165): «Matris Deum sacerdotes, qui galli uocantur» Naturalmente, no faltan quienes consideran que ya Plinio tenía las mismas dificultades que nosotros para definir el verdadero carácter del *gallus*.

Este clero fue objeto de atención burlesca a lo largo de toda su existencia. Primero fue diana de la mordacidad de poetas como Juvenal; posteriormente, será objeto de escarnio en las invectivas que le lancen los autores cristianos. Se repite incansablemente la sátira sobre el aspecto afeminado de los galos, su pasión por la mendicidad, a la que han sido conducidos por la molicie causada por su eviración, y otras gracias de tono similar que denuncia el pensamiento hondamente machista de la sociedad letrada romana, al tiempo que expresa la dificultad manifiesta para comprender comportamientos ajenos a su cultura. En parte, la razón de la negativa imagen de los *galli* viene dada por la propia legislación romana que prohíbe la castración *(Digest.* 48,8.6; 8.2; 8.5), lo que favorece la marginación de este clero que se asocia en los juegos de relación imaginaria con las cortesanas y prostitutas.

Por lo que respecta al orden superior del clero, los *archigalli*, también ha dominado la discordia entre los investigadores. No hay certeza del momento en el que se crea este grupo, cuyas prerrogativas parecen vinculadas a la supervisión oficial de los taurobolios. Tal vez el objetivo de la nueva creación sería otorgar el control de un culto tan popular a ciudadanos romanos. No sólo por un sutil deseo de supervisión ideológica, sino muy especialmente por el prurito de controlar las finanzas de los santuarios —en ocasiones portentosas— hasta entonces en manos de extranjeros. Así pues, la creación del cuerpo de archigalos parece una operación de desembarco nacionalista en un culto extranjero proscrito a pesar de su oficialidad. La conexión obvia entre el archigalo y los taurobolios dedicados por la *salus* del emperador expresa, a su vez, el deseo político de reconducción del culto hacia pastizales menos marginales, al tiempo que ciudadanos agraciados por su nueva condición de administradores de los bienes de los santuarios cibélicos fomentan la devoción hacia su bienhechor, el Príncipe. Entretanto, los galos son postergados a esa posición secundaria que su marginalidad cultural fomenta, a pesar de su profundo sacrificio incomprendido por la sociedad romana.

Pero, al margen de los galos y archigalos, las fuentes literarias y epigráficas mencionan también a los *sacerdotes*, según hemos adelantado algo más arriba. Su presencia en Roma está documentada desde la llegada de Cibeles, pues ésta fue acompaña-

da a Ostia por una pareja de sacerdotes de Pesinunte. Sin embargo, la documentación de época republicana es prácticamente inexistente, tal vez como consecuencia de las restricciones a las que el culto se vio sometido. Pero el sacerdocio hubo de continuar de forma ininterrumpida, ejercido por especialistas procedentes de Frigia, que mantuvieron vivas las prácticas que —importadas de su lugar de procedencia— tanto habrían de destacar los poetas tardorrepublicanos y los autores altoimperiales.

Conforme se fue difundiendo el culto en territorios alejados de Roma aumentó el número de *sacerdotes*, ya que cada santuario contaba con su propio personal. Habitualmente, se reproducía el esquema inicial de la pareja que acompañó al simulacro de la diosa hasta Roma, de modo que al frente de cada comunidad se encontraban un sacerdote y una sacerdotisa, designados por el colegio quindecenviral de la comunidad correspondiente (*CIL* X, 3698). Cuando el número de fieles aumentaba considerablemente en una misma localidad se multiplicaba el contingente sacerdotal que, al mismo tiempo, se jerarquizaba, según parece desprenderse de ciertos detalles de la nomenclatura epigráfica, lo cual, por otra parte, repercutiría en los aspectos organizativos. Así pues, se distingue el *summus sacerdos*, el *pontifex*, *sacerdos in primo*, *sacerdos in secundo loco*, *sacerdos maxima*, etc. entre los distintos términos empleados por el clero frigio.

Durante la época altoimperial, cuando la información epigráfica es más abundante, se aprecia participación en el sacerdocio procedente de casi todos los estamentos sociales. Los grupos más acomodados predominan, como es lógico, en los cargos más importantes, pero no es extraño encontrar individuos de extracción marginal al frente de comunidades de cierta relevancia. Esto es especialmente notorio en algunos ámbitos provinciales, en los que los inmigrantes orientales buscan su proyección social a través de su participación en los cultos que no sólo les resultan propios, sino también que les permiten una modalidad de integración en las localidades en las que residen, que ningún otro mecanismo les posibilitaba. En la propia Roma, durante el periodo de la contienda ideológica con el cristianismo, en el siglo IV, el alto clero está capitaneado por la aristocracia que intenta impedir el éxito de la voluntad imperial que desea implantar la religión de Cristo.

Pero el servicio cotidiano del templo requería también la participación de otras personas vinculadas de un modo u otro al culto, del mismo modo que la epigrafía documenta la presencia de individuos con tareas específicas en el desarrollo de los actos litúrgicos, cuyas funciones no siempre podemos definir con precisión. Entre ellos se encuentran los que participan en el taurobolio como portadores de objetos sacros, que aparecen mencionados en los documentos epigráficos. Pero ignoramos la denominación de la mayor parte de los servidores del ritual cotidiano, precisamente, los que proporcionaban el aspecto cotidiano a las actividades del culto.

Agrupaciones de fieles

En el mundo griego, los seguidores de la Gran Madre se reunían en agrupaciones denominadas *thiasoi*, suertes de peñas en las que se encontraban individuos afines dispuestos a participar conjuntamente en los ritos comunes, en procesiones, banquetes rituales o cualquiera otra de las actividades del culto que requiriera una aportación económica o presencia masiva.

En época imperial romana adquiere una especial importancia en los actos cul-

tuales el *collegium dendrophorum*, una cofradía que adquiere todo su protagonismo en el festival atideo de marzo. En sus orígenes constituía una corporación de carácter profesional, reformada bajo la advocación de los dioses frigios durante el reinado de Claudio. Conservamos numerosas inscripciones que aluden al colegio, pero no son demasiado explícitas sobre las actividades que desarrollan desde el punto de vista religioso, pues atienden sobre todo a la estructura organizativa y sus miembros. En cualquier caso sabemos que están relacionados con todas las actividades profesionales vinculadas a la madera, lo que seguramente justifica su importancia en la ceremonia del *arbor intrat*, a la que se ha hecho alusión con anterioridad.

El colegio de los denfróforos había sido reconocido por un senadoconsulto y estaba bajo control de los quindecenviros (*CIL* VI, 29691 y 1995; X, 3699: *ex s.c. dendrophori creati qui sunt sub cura XVvir. s.f.*) y de los decuriones locales en las ciudades privilegiadas del Imperio. Los miembros de estos colegios proceden de la plebe urbana y son abundantes los libertos, sobre todo imperiales, y no es infrecuente la presencia de mujeres en posiciones de carácter honorífico.

Las actitudes evergéticas parecen apreciadas en el seno de los colegios. Las donaciones de estatuas y ofrendas de alto valor ponen de manifiesto cómo la exhibición de la riqueza había de participar en la promoción personal en el seno de los colegios y, consecuentemente, también en la proyección social dentro de la comunidad urbana.

El favor de las instancias oficiales garantizó una próspera vitalidad al colegio, pero la cristianización afectó pronto de forma negativa a los dendróforos. En el siglo que discurre desde el año 315 hasta el año 415, el culto sufre el inicial acoso de época constantiniana y la prohibición definitiva de las asociaciones religiosas bajo Teodosio y Honorio (*Cod. Theod.* 16,10; 20,2).

Junto a los dendróforos hubo otros fieles agrupados en *collegia*. En el inicio del festival de Atis hemos mencionado la escena de los canóforos, los portadores de las cañas cortadas en el Almo. Presumiblemente recuerdan el hallazgo del niño Atis por Cibeles a orillas del río Galo, pero en Roma organizan un cortejo que lleva las cañas al santuario del Palatino (*canna intrat*). Los miembros de esta cofradía están organizados asimismo como *collegium*. A él tienen acceso como miembros numerarios las mujeres y los niños, e incluso se da el caso de un colegio formado exclusivamente por canóforas (*CIL* IX, 2480). Los documentos epigráficos permiten detectar miembros de todos los grupos sociales, aunque la base social debió estar formada por gentes de baja extracción, especialmente aquellos que no podían expresar sus sentimientos cívico-religiosos en los cultos tradicionales, como, por ejemplo, ocurre con los libertos de origen oriental.

Como colegio funcionaba también la cofradía de los *hastiferi*, conocidos también como *pastores*, cuyo origen parece de estratos superiores al de los canóforos y, como en este caso, las mujeres también podían participar en él. No obstante, las gentes más humildes, las que mayores dificultades tenían para dejar testimonio epigráfico de su devoción, parecen haber participado en otros colegios menores, como los que aparecen en el ritual del taurobolio como los cernóforos, portadores de los testículos del toro sacrificado.

Había asimismo otras agrupaciones vinculadas al culto, como los músicos encargados de los diferentes instrumentos y los *aeditui* mencionados por algunos epígrafes que seguramente son los encargados del mantenimiento de los templos.

Estos colegios podían tener propiedades como las *scholae* donde se reunían, campos de los que obtenían rentas e incluso espacios en las necrópolis para sus propio miembros. Las donaciones eran, por consiguiente, muy importantes para el funcionamiento y desarrollo de los propios colegios, por lo que el reclutamiento de sus miembros les daba el carácter específico como cofradías más bien populares o de prestigio.

La expansión del frigianismo

Hasta ahora hemos observado en qué consistía el culto de Cibeles, pero aún no se ha prestado atención a las circunstancias de su desplazamiento desde Anatolia hasta Roma y su posterior difusión por todo el territorio imperial. En el caso de Cibeles concurren circunstancias muy especiales que permiten que, a su llegada a Roma, su culto sea declarado oficial, lo que le da derecho a poseer un templo en el interior del Pomerio, mientras que los cultos extranjeros quedaban excluidos del recinto sacro de la ciudad. Su entrada en Roma está transmitida por relatos sorprendentemente legendarios que tratan, en realidad, de ocultar lo que de verdad sucedió, al tiempo que recuperan para beneficio aristocrático la gloria de su introducción en Roma. Desvelar los entresijos no es fácil, pero resulta suficientemente ilustrativo de los procedimientos manipuladores, por lo que su análisis puede servir de referente para casos análogos. No obstante, esa llegada no favoreció un desarrollo fácil durante la etapa republicana y el culto hubo de ser profundamente transformado para ser aceptado con naturalidad por las instituciones romanas e incluso beneficiado para su expansión por las provincias.

De Anatolia a Roma

En el año 204 a.C., en plena guerra anibálica, una consulta a los Libros Sibilinos, como consecuencia de anómalas granizadas, descubrió el procedimiento profético para expulsar al cartaginés de suelo itálico: era preciso traer a la diosa Cibeles (la Madre de los dioses del monte Ida, próximo a Pesinunte, en la región de Troya) hasta Roma para que con su concurso Aníbal abandonara Italia.

Desde luego no era la primera ocasión en la que Roma se veía obligada a adoptar a un dios extranjero en su ciudad; es más, lo hacía gustosamente con frecuencia, ya que los romanos consideraban un procedimiento eficacísimo para contribuir a sus éxitos militares arrebatar a los enemigos sus dioses protectores mediante la fórmula imprecatoria de la *evocatio*. La indicación sibilina habría de tener cabal cumplimiento, gracias a la amistosa cesión del simulacro de la diosa por parte de Atalo I, expresión de una fructuosa relación política. La variante más extensa de entre los diferentes relatos sobre la llegada a Roma es la que proporciona Tito Livio (29,10.4-11.8 y 29,14):

> Por entonces una súbita preocupación religiosa había hecho acto de presencia en la ciudad al encontrarse en los Libros Sibilinos —consultados por haber en ese año pedrisco con más frecuencia— que, cuando un enemigo extranjero trajera la guerra a Italia, podría ser expulsado y vencido si la Madre Idea era llevada a Roma desde Pe-

sinunte. Este oráculo hallado por los decénviros afectó a los senadores tanto más cuanto que los legados, que habían llevado un presente a Delfos, contaban que en sus sacrificios a Apolo Pitio todos los augurios habían sido favorables y que la respuesta del oráculo había sido que se acercaba una victoria para el pueblo romano mayor que ésta de cuyo botín traían presentes. Al conjunto de motivos en los que fundar sus esperanzas se agregaba, casi como un presagio del final de la guerra, la disposición de Escipión, que pedía con insistencia la provincia de África. Así con intención de acelerar la obtención de la victoria vaticinada por augurios y oráculos, comenzaron a pensar y dar vueltas de qué forma traerían la diosa a Roma.

El pueblo romano no tenía en Asia ninguna ciudad aliada. Sin embargo, al acordarse de que habían hecho venir a Esculapio [Liu. 10.47.7] de Grecia a causa de la salud del pueblo, cuando todavía no tenían ninguna ciudad aliada, y que, puesto que ya entonces existía una naciente amistad con el rey Atalo por la guerra común contra Filipo, éste haría lo que pudiera por el pueblo romano, decidieron enviarle como legados a Marco Valerio, que había sido cónsul dos veces y había actuado en Grecia, a Marco Cecilio Metelo, ex pretor, a Servio Sulpicio Galba, antiguo edil, y a dos ex cuestores Gneo Tremelio Flaco y Marco Valerio Faltón. Acordaron fletar para ellos cinco quinquerremes para que con la dignidad propia del pueblo romano se acercaran a estas tierras en las que el respeto debía asociarse con el nombre romano. Los legados en su camino hacia Asia, habiendo desembarcado en Delfos, fueron al oráculo a consultar, con relación al asunto que desde su patria se les había mandado llevar a cabo, qué esperanzas les pronosticaba a ellos y al pueblo romano. La respuesta, según dijeron, fue que por medio del rey Atalo conseguirían lo que pretendían y que cuando llevaran la diosa a Roma, entonces se ocuparan de que el mejor hombre que hubiera en Roma le diera hospitalidad. Llegaron a Pérgamo ante el rey. Éste llevó a los legados, recibidos cortésmente, a Pesinunte en Frigia, les entregó la piedra sagrada, que los habitantes de la zona decían que era la madre de los dioses, e invitó a que la llevaran a Roma. Marco Valerio Faltón fue enviado por delante por los otros legados para anunciar que traían a la diosa y que se debía buscar al mejor hombre que hubiese en la ciudad para que la acogiera en hospitalidad tal como mandaba el rito.

Y retoma el relato en 29,14.4:

Para expiar estos prodigios se organizó un día de rogativas públicas, y nueve días de culto porque había llovido pedrusco. A ello se añadió la deliberación acerca de cómo debían acoger a la Madre Idea, a la que, además de que Marco Valerio, uno de los legados, se había destacado para comunicar que llegaría a Italia pronto, una reciente noticia la hacía ya en Tarracina. La decisión que ocupaba al senado sobre quién era el mejor hombre en la ciudad no era de poca importancia. Ciertamente cualquiera preferiría alcanzar para sí una auténtica victoria en este asunto a conseguir cualquier cargo u honra por votación de los senadores o del pueblo. Determinaron que en toda la ciudad el mejor entre los buenos era Publio Escipión, hijo de Gneo, el que había muerto en Hispania, un joven que todavía no era cuestor. De buen grado transmitiría a la posteridad por qué virtudes se vieron inducidos a juzgar esto así, si hubiese sido transmitida una cosa tal por los historiadores cercanos al recuerdo de aquellos tiempos; de esta manera, no intercalaré mis opiniones personales haciendo conjeturas sobre un asunto ocultado por su antigüedad. Se dispuso que Publio Cornelio junto con todas las matronas saliera al encuentro de la diosa; él la recogería de la nave y, tras llevarla a tierra, la entregaría a las matronas para que la trasladaran. Una vez que llegó el barco a la entrada de río Tíber, echándose a la mar en una nave tal como se le había mandado, recibió de manos de los sacerdotes a la diosa y la lle-

vó a tierra. La recibieron las matronas principales de la ciudad, entre las cuales destaca la fama de una, Claudia Quinta. Su reputación, antes dudosa según se cuenta, hizo más famosa su castidad a la posteridad tras haber realizado un servicio religioso semejante. Las matronas fueron pasando a la diosa de mano en mano, unas detrás de las otras con toda la ciudad que había salido al encuentro; habían colocado incensarios delante de las puertas por donde era llevada y, sahumando perfumes e implorando que entrara en Roma de buen grado y propicia, la trasladaron el día doce de abril hasta el templo de Victoria que está en el Palatino, y ese día se hizo festivo. El pueblo, en nutrida concurrencia, llevó al Palatino presentes para la diosa, y se celebraron un lectisternio y unos juegos que fueron llamados Megalesios (Livio, *Historia de Roma,* tomo II, trad. F. Gascó, Madrid, 1992).

Entre las múltiples consideraciones que el relato merece podríamos comenzar planteando la razón por la que se vuelven los ojos precisamente hacia Cibeles y no hacia cualquier otra divinidad bárbara. La segunda cuestión, íntimamente vinculada a la primera es por qué se busca la solución al problema anibálico no en el momento de mayor peligro, sino cuando ya se ha circunscrito la presencia cartaginesa al extremo meridional de la península itálica.

La percepción del final de la guerra, de la segunda guerra púnica que tan profundamente había afectado a la comunidad política de los romanos, propiciaba la elaboración de mecanismos de reafirmación nacional, entre los que una refundación figurada de la ciudad podría tener una positiva acogida. Así se explica la conexión entre la tardanza en la solicitud de ayuda divina forastera y la fijación de tal ayuda en Cibeles, pues ella, como Eneas, procede de la Tróade.

Destaca, a continuación, en el relato de Livio, las preocupaciones surgidas en torno al procedimiento que había de seguirse para lograr el desplazamiento de la diosa. La novedad del caso provocó la invención de un protocolo que nunca más habría de repetirse.

Los intereses de los romanos fueron expuestos al rey Atalo por una comisión creada al efecto y compuesta por cinco miembros altamente cualificados, según era habitual en las embajadas senatoriales republicanas que tanto habrían de reproducirse en el periodo inmediatamente posterior. Interesa constatar cómo la recomendación sibilina fue ratificada por el famoso oráculo de Delfos, en el que se buscaba la aquiescencia de los griegos en este momento de expansión hegemónica. La respuesta del oráculo fue positiva, tal vez no porque los griegos viesen positivamente el empeño hegemónico romano, sino porque unos empezaban a asumir como inevitable y otros como deseable el creciente protagonismo del vecino occidental. Pero fue el propio oráculo de Apolo en Delfos el que habría de introducir un extremo conflictivo en la escenografía de la recepción de Cibeles, ya que señalaba que era necesario escoger al mejor de los ciudadanos para que se hiciera cargo de la diosa a su llegada a Roma.

La designación no podía más que acarrear rivalidad entre los candidatos. Podemos, pues —tras imaginarnos el espectáculo del romano más virtuoso recogiendo el legado de Pesinunte en medio del fervor popular y del colorido de un cortejo ataviado con sus mejores galas—, introducirnos, a través del análisis de la identidad de los protagonistas del acontecimiento, en las tensiones de la ciudad, transitoriamente enmascaradas por la algarabía.

La tradición transmite inequívocamente la noticia de que la fortuna recayó en Publio Escipión Nasica, designado *vir optimus*. El significado del nombramiento es extraordinariamente elocuente contemplado desde la rivalidad entre grupos políticos

de la aristocracia romana, cuya superioridad se manifestaba en la dirección de los asuntos públicos, el control de las magistraturas y puestos institucionales, el predominio en las embajadas senatoriales y un sinfín de circunstancias aparentemente secundarias. Por la documentación disponible para el periodo vislumbramos una abierta rivalidad entre dos poderosas familias, los Claudios y los Escipiones. El relato de Livio presenta la designación como un verdadero triunfo de los Escipiones; sin embargo, los investigadores han detectado cierta contradicción al analizar la posición familiar de Nasica, ya que éste a la sazón era aún joven, contaba veintiocho años y no ocupaba cargos públicos al haber sido reiteradamente derrotado en las elecciones. Su situación era, por consiguiente, irrelevante frente a su tío, Publio Cornelio Escipión, futuro Africano, que debería haber sido, aparentemente, el candidato de esta familia que capitalizaba en su beneficio los orígenes troyanos de la ciudad.

Ignoramos por qué motivos tendría lugar la sustitución. Es posible que la presión de la facción senatorial derrotada obligara a eliminar al candidato familiar, demasiado prestigioso ya como para asumir además el honor de *vir bonorum optimus*, que podría considerarse como una peligrosa tendencia al gobierno unipersonal. Cualquier especulación es gratuita si tenemos en cuenta el escaso volumen de datos disponible sobre la situación política. Resulta, no obstante, sorprendente que los Escipiones sean capaces de obtener la designación, pero no sobre su candidato inicial. En cualquier caso, los mecanismos propagandísticos de la familia se pusieron inmediatamente en funcionamiento, de manera que el joven en el que recaía el nombramiento no aparece como un triunfador disminuido, sino como premonición de la potencialidad familiar depositada en los más jóvenes.

Por otra parte, la oposición senatorial obtuvo también su cuota de participación, aunque no podemos determinar con seguridad cuándo. En efecto, el relato de Livio y más detalladamente los *Fastos* (4. 291-326) de Ovidio señalan como protagonista espontánea en la recepción de la diosa a una matrona de la *gens* Claudia que arrebata a Nasica gran parte de su notabilidad:

> Había tocado Ostia, en donde el tiberino se divide para entrar en el mar y fluye por un campo más libre. Todos los caballeros y el grave senado, mezclados con la plebe, salieron a su encuentro a la desembocadura del río etrusco. Avanzaron a compás las madres y las hijas y las nueras, y las que con su virginidad honran los fuegos sagrados. Los hombres cansan sus brazos leales con las maromas tensas; con esfuerzos remonta la corriente adversa la nave forastera. La tierra había estado seca mucho tiempo, la sed había quemado las plantas. La quilla se encalló, aplastada en el cauce cenagoso. Todos los que estaban metidos en el trabajo se esforzaban más de lo que les correspondía, ayudando también con sus gritos a los valientes brazos. La nave estaba encajada como una isla inamovible en medio del ponto; los hombres, estupefactos ante el fenómeno, quedaron de una pieza y sintieron miedo. Claudia Quinta llevaba su linaje hasta el remoto Clauso, y su belleza no era inferior a su nobleza; pura a carta cabal, y sin embargo no le habían dado crédito: la calumnia inicua la había dañado, y la hicieron reo de una falsa acusación. Su atavío y el salir a la calle con distintos adornos en el pelo, así como su lengua sincera para los viejos rígidos, le resultó perjudicial. Su espíritu, que sabía de su bondad, se rió de las mentiras de la fama, pero la gente somos crédulos con la infamia. Cuando Claudia salió del grupo de las castas señoras y sorbió con sus manos agua pura del río, se roció la cabeza tres veces, tres veces levantó las manos al cielo (los que la contemplaban creyeron que había perdido la razón) y, poniéndose de rodillas, clavó su mirada en la imagen de la diosa, y con el pelo suelto, dijo las siguientes palabras: «Madre nutricia y fecunda

de los dioses, escucha bajo una condición los ruegos de tu suplicante. Dicen que no soy pura. Si tú me condenas, confesaré que es verdad. Pagaré mi culpa con la muerte, convicta por el juicio de una diosa. Pero si no existe culpa, da una prueba de mi inocencia con tu acción, y, casta como tú eres, sigue mis castas manos.» Dijo, y con un pequeño esfuerzo arrastró la maroma (Ovidio, *Fastos*, trad. B. Segura, Madrid, 1988).

Ovidio logra un escenario literario más animado que el de Livio, pero ciertamente la acción se ve alterada de modo profundo por la ausencia de Escipión Nasica. Probablemente se trata de la revancha de los Claudios, pero el problema reside en determinar en qué momento Claudia Quinta sale del anonimato de la masa de matronas. No estamos capacitados para saber si la escena recogida por los dos autores de época augústea es auténtica o se trata de una versión alterada por los intereses de los Claudios. En cualquier caso, la evolución de las fuentes expresa cómo va aumentando el prestigio de la coprotagonista.

De este modo, la introducción de Cibeles queda indisolublemente unida, al menos desde el siglo I a.C., a la familia de los Claudios, a la que pertenece nuestra Claudia Quinta, cuya estatua fue merecedora de un espacio en el templo de la diosa frigia. De todos modos, Ovidio nos proporciona una clave adicional al recordar que la introductora de Cibeles desciende del famoso jefe sabino *Atta Clausus*, el *princeps gentis*, que llegó a Roma en el año 495, demasiado tarde como para reivindicar participación activa en los orígenes troyanos de la ciudad. Sin embargo, la notoriedad de la *gens Claudia* a finales del siglo III imposibilitaba su elusión en la pomposa recepción de Cibeles.

La investigación se encuentra cada vez más de acuerdo en aceptar que en el núcleo de la realidad histórica de la leyenda la recepción de Cibeles hubo de realizarse por una destacada pareja de la aristocracia. Dilema distinto supone analizar la discutida reputación de Claudia Quinta. La polémica surge desde el momento en que no todas las fuentes transmiten la imagen de una Claudia Quinta de reconocida ligereza, pues el propio Cicerón *(De har. resp.* 13,27) le atribuye una posición análoga a la de Nasica. Si a ello añadimos que mayoritariamente los estudiosos suponen que desde el comienzo de las actuaciones serían un varón y una matrona los encargados de agasajar a la diosa peregrina, carece de lógica que en la mujer designada no concurran los mismos presupuestos de virtud que en el varón. Si estos postulados fueran correctos, la moralidad de Claudia Quinta habría sido puesta en entredicho después de su designación como la mejor entre las matronas de Roma, pero ignoramos en qué momento o en qué circunstancias se crearía la calumniadora caracterización de Claudia Quinta. En cualquier caso, lo más natural sería aceptar que en la configuración definitiva del relato hay una clara voluntad manipuladora que beneficia a esta *gens*.

La conexión entre la falsa acusación contra Claudia y la imagen negativa de Julia, la hija de Octavio, a cuyo servicio trabaja Ovidio, es destacada por Macrobio y gracias a él descubrimos una posible clave para desvelar el interés de Ovidio: con el salvamento milagroso de Cibeles se intentaban acallar las habladurías que ponían en entredicho la reputación de Claudia y, por analogía, de Julia.

Por otra parte, el protocolo para la recepción habría sido parcialmente determinado por el Apolo Délfico, pero en realidad sabemos que las decisiones estaban tomadas en el Senado. En el texto de Livio hemos leído cómo «acordaron fletar [...] cinco quinquerremes para que con la dignidad propia del pueblo romano se acercaran a es-



Sacerdote del culto a Cibeles, *Archigallus* con tiara sobre la cabeza, rama de pino, gorro frigio como Atis, cista mística y serpiente.

tas tierras en las que el respeto debía asociarse con el nombre romano». La comitiva senatorial había de ir rodeada con los símbolos externos propios de su prestigio, entre los que no era el menos importante la imponencia de los barcos procurados: una nave de cinco filas de remeros por banda para cada de uno de los embajadores sumaría un contingente de más de mil remeros. La imponencia del cortejo tenía como objetivo intimidar al interlocutor oriental, pero tendría también un efecto sobrecogedor en la población romana que esperaba la entrada triunfal en las bocas del Tíber. La concentración multitudinaria de romanos en Ostia, llegados para aclamar a la nueva diosa, proporcionaba a su vez base social a una acción limitada hasta entonces a las esferas dominantes. Cibeles, introducida por decisión aristocrática, presenta así un perfil popular que expresa la *concordia ordinum*, el consenso de los grupos sociales, ante el sacro procedimiento para repeler al invasor cartaginés. La historia de Cibeles en Roma reproducirá la tensión del conflicto de clases y la contradicción conductual del grupo dominante entre la marginalidad e integración del culto.

Sin embargo, la consagración de su templo en el año 191 expresa con claridad la voluntad de hacer partícipe a la diosa de los privilegios de las divinidades oficiales. Frente a ello, la restricción cultual al recinto sagrado pone de manifiesto la mencionada contradicción, motivada —según consenso generalizado entre los investigadores— por la sorpresa de los romanos ante las aberrantes costumbres de los sacerdotes de la diosa, entre las que la más difícilmente aceptable era la emasculación de los *galli*, siguiendo el ejemplo del propio Atis.

Habíamos dejado a la embajada regresando a Roma y a la multitud agolpada para dar testimonio con su presencia de la llegada de la Gran Madre. Sin duda el clamor quedaría alterado por el desconcierto al extenderse la noticia de que la nave en la que viajaba el simulacro de la diosa había embarrancado. Era la situación necesaria para la prueba decisiva de Claudia Quinta. Pero la circunstancia merece una aproximación de detalle. Seguramente no es una figura casual, ya que paralelos externos ponen de manifiesto que la introducción de un elemento religioso ajeno está sometida a los ritos de tránsito y que, en consecuencia, ha de superar ciertas pruebas que dificultan su accesibilidad. Precisamente la castidad de Claudia Quinta será la que permita a la diosa entrar en Roma, al tiempo que la diosa se convierte en garante de la castidad de la espontánea anfitriona: en esa dimensión no cabe lugar a dudas sobre los valores defendidos en el orden ético por la nueva diosa, protectora del orden establecido en el *mos maiorum*.

Ahora bien, para mayor despropósito, esta diosa protectora de la castidad llega al

Tíber pero no con la forma habitual de los dioses grecorromanos, es decir, bajo representación antropomorfa, sino simbolizada por un betilo, cuyas conexiones con el miembro viril son sobradamente conocidas por otros ejemplos, de manera que ésa pudo haber sido aparentemente la caprichosa forma adquirida por un meteorito al que se daba culto en Pesinunte. Las fuentes no documentan sorpresa por parte de los asistentes a la ceremonia, mientras que la iconografía proporciona una escena canónica, con la diosa —formalmente mujer— sentada en un trono. Ignoramos cuál fue la imagen real de la diosa que se condujo a Roma, pero la desconcertante fisonomía fálica poseería también su razón de ser.

Ante todo debe recordarse que Cibeles es originalmente una diosa madre, por tanto, depositaria de las facultades reproductoras que, por su intrahistoria, el amante ha perdido. En esas circunstancias el miembro fecundante se convierte en epifanía de la propia receptora de modo que una sola divinidad adquiere todos los atributos propios de la reproducción. Así, Cibeles da orden al caos, domina el misterio y se proyecta básicamente como diosa del ciclo agrícola, que no es en realidad más que una parte de sus señoríos. Probablemente en los orígenes se produjo un proceso de racionalización entre elementos antagónicos o dispares, como una diosa de la fertilidad castrante, un amante fecundador difunto y un meteorito susceptible —por su exotismo— de ser integrado en ese mismo ciclo mítico, como catalizador de la potencia divina externa a la propia realidad mundana.

En este juego imaginario, Roma desempeña el papel de matriz receptora, el espacio que debe quedar fecundado por la llegada de la diosa extranjera. Ésta se presentaría en forma de falo que embarranca a la entrada del Tíber vaginal impidiendo la divina penetración. Se trata de una verdadera hierogamia con repudio inicial, que sanciona míticamente las posteriores resistencias aristocráticas, de manera que cualquier conducta estaría justificada por el propio relato de la llegada. El forcejeo requiere la intervención de un tercer elemento: una púdica matrona facilita el acceso al miembro fecundante; su esfuerzo es coronado por el éxito, pero las habladurías señalan maliciosamente la experiencia en tales menesteres demostrada por la dama. Su reputación queda definitivamente sometida a ambigüedad pues si el éxito es fuente de maledicencias, el agradecimiento divino es muestra de la moralidad intachable de la esforzada Claudia.

Llegado a tierra firme, el betilo es entregado al pasivo protagonista, al elemento marginado en el imaginario acto sexual que, en consecuencia, no queda mancillado. Ni una sombra de duda amenaza la reputación de Nasica. Éste, según el protocolo establecido, entrega la deseada representación a las mujeres que se la pasan de mano en mano hasta alcanzar Roma. La veintena de kilómetros que separa Ostia de Roma es recorrida alegre por la bulliciosa multitud que disputa a la aristocracia el preciado bien pergameno: la tensión entre los órdenes se mantiene en el universo de lo imaginario, como fiel reflejo de la realidad cotidiana, mucho más intensamente de lo que pudiera parecer a simple vista. De hecho, es obvio que la comunidad en su conjunto recibe a la diosa que se convierte de ese modo en un elemento de cohesión cívica. Pero en la cohesión se reproducen los conflictos internos y no sólo de forma imaginaria por parte del investigador actual, sino también en el análisis de lo real de los intelectuales romanos. Son ellos quienes crean y recrean el relato sobre los orígenes, manipulándolo según sus intereses, para arrebatarle al culto su aspecto popular.

Los datos disponibles no permiten establecer el itinerario que siguió el cortejo a su llegada a Roma. Una parte importante de la tradición supone que la estatua y los

objetos rituales que la acompañaban fueron bañados en el arroyo Almo antes de ser introducidos en la ciudad. Algunos autores excesivamente críticos consideran que Ovidio habría creado la imagen del baño por razones etiológicas, para justificar la *lavatio* que formaba parte de los *Megalesia*. En cualquier caso, el baño ritual podría haber tenido como finalidad la eliminación de las máculas con las que los objetos sacros hubieran podido quedar polucionados durante su desplazamiento, al tiempo que se purificaban los residuos de extranjería antes de que la diosa se convirtiera en propiedad de la comunidad de los romanos una vez introducida en el *Pomerium*.

La entrada habría tenido lugar a través de la puerta Capena. Desde allí, el cortejo habría alcanzado sin dificultad el itinerario triunfal de la *sacra via*, para acceder gloriosamente a su destino. El último dato que poseemos es la deposición del betilo en el templo de la Victoria en el Palatino, donde permanecería hasta la inauguración de su propio santuario en el año 191 a.C. La elección del lugar está cargada de connotaciones. No es la menos banal que el simulacro de Cibeles sea albergado transitoriamente en el templo de la Victoria: un largo periplo hemos realizado para llegar al punto de partida, pues los Libros Sibilinos habían señalado la necesidad de acoger a Cibeles en Roma para vencer a Aníbal; no podía haber para la diosa mejor albergue que el de la Victoria, premonición de lo que de ella se esperaba.

Pero, al mismo tiempo, la caracterización del Palatino como sede original de Roma no pasaba inadvertida a los propios romanos. Aquí situaba la tradición la fundación de Rómulo, lo que demuestra la clara intencionalidad regenerativa que tenía la introducción de Cibeles. En el Palatino se encontraban las *scalae Caci*; y allí también estaban el *Auguratorium*, la *Roma quadrata* y, obviamente, la *casa Romuli*, de modo que insertando a la diosa en el cuerpo de la religión oficial a través de los orígenes troyanos, se intentaba disimular la imposición popular de carácter revolucionario que obligaba a la aceptación de un culto oriental.

Trece años discurrieron hasta que la diosa tuvo su propio santuario, cuya dedicación se fecha en el año 191. A partir de entonces se inaugura una nueva etapa en la historia del culto de Cibeles que merece atención diferente a la de los orígenes. Hemos destacado cómo la diosa había sido recibida con exultante entusiasmo y, por tanto, no podía frustrar los deseos de sus hospitalarios feligreses: aquel mismo verano la cosecha fue de abundancia excepcional (Plin., *NH*, 18, 16) y aún no había transcurrido un año desde su llegada cuando Aníbal, superado por las circunstancias, abandonaba definitivamente Italia. Cibeles había triunfado en Roma. Su culto había quedado integrado en el calendario oficial y, sin embargo, las características de sus ritos impidieron, aparentemente, su plena incorporación en la vida cívica.

Cibeles y Atis en Roma

Tras el aparente éxito de su llegada, Cibeles pasa al olvido de la literatura republicana. Tal vez se deba a una casual pérdida de las fuentes que la mencionaran; sin embargo, algunos autores han considerado que el culto frigio es sometido premeditadamente a un silencio total para impedir su propagación. Esta conducta es aparentemente coincidente con las restricciones a las que se ve sometido el culto en su etapa inicial, motivadas —según se afirma de modo habitual— por los comportamientos, supuestamente aberrantes para la mentalidad romana, que se celebraban en el seno del culto frigio. Ya he expresado las dudas que esa hipótesis suscita por el sorprenden-

te desconocimiento de lo que se importaba desde Oriente. Pero es que, además, la práctica de la eviración, asunto central de la repugnancia, persiste en épocas en las que la literatura se hace eco de los ritos frigios, de manera que no se entiende bien cómo se interrelacionan unos y otros asuntos en las diferentes etapas de la historia del frigianismo en Roma. No obstante, es preciso reconocer que la información literaria de época republicana es escasísima, lo que dificultad las interpretaciones según hemos podido ver, pues, de hecho, ni siquiera estamos en disposición de afirmar si la aceptación del culto de Cibeles estuvo acompañada por una devoción específica a Atis o cuándo comenzó el culto a Atis en Roma.

La difusión por las provincias

La propagación de los cultos frigios se realiza de forma rápida a partir del momento en el que encuentra el apoyo oficial. Durante la República apenas hay restos metróacos en las ciudades al margen de Roma y Ostia, por lo que es presumible su escasa aceptación. En época imperial, sin embargo, los testimonios se multipican por Italia y por las provincias, hasta el punto de que los documentos arqueológicos nos permiten atisbar su grado de popularidad. Con frecuencia se ha generalizado la conexión entre el elemento militar y la difusión de los cultos orientales. En el caso de Cibeles no se aprecia con facilidad ese nexo, pues los puestos fronterizos fueron proclives a divinidades masculinas con atribuciones bélicas, como Mitra o Júpiter Doliqueno. Pero es que, además, en el interior de las provincias occidentales no se vislumbra la presencia de esos supuestos propagadores. No podemos negar que en el desplazamiento desde Oriente a Occidente hubieran desempeñado un papel relevante los reclutas procedentes de Asia Menor que sirvieran en otros lugares, pero su testimonio es irrelevante en el acopio material del culto metróaco.

Seríamos más proclives a otorgar la responsabilidad de la propagación a los esclavos orientales vendidos en Occidente y, sobre todo, a los activos comerciantes orientales que accedían asiduamente a los puertos del Mediterráneo central y occidental. Así pues, los puertos itálicos como el de Bríndisi, el de Puteoli o el de Aquileya se convierten en importantes centros de difusión, debido al tráfico de estas gentes que, procedentes de Oriente, dan a conocer los contenidos de su culto y difunden sus promesas de superación del destino personal. Desde esos puntos de arribada, logran acceder a ámbitos del interior o bien se dirigen hacia otros lugares del Mediterráneo. El valle del Po parece haber ido aceptando progresivamente el culto de Cibeles que, además, encuentra pronto adeptos entre los grupos privilegiados de los principales centros urbanos que copan, además, los cargos religiosos. Pero esa situación no es exclusiva de la Galia Cisalpina. Otras partes de Italia conocen un proceso similar, como si las oligarquías municipales desearan competir en su afecto por la diosa de Pesinunte con la aristocracia vinculada a su introducción en Roma.

La situación es completamente distinta en ciertos ámbitos provinciales. En Hispania, por ejemplo, se observa cómo los cargos, conocidos por la epigrafía taurobólica de Mérida, Lisboa, Faro, Beja o Córdoba, son ocupados de forma mayoritaria por individuos, hombres y mujeres, con *cognomen* de origen oriental, presumiblemente antiguos esclavos o descendientes de esclavos que habían llegado desde Oriente y que habían difundido sus cultos al amparo del favor imperial.

En este sentido es importante destacar cómo la población que no gozaba de los

privilegios de ciudadanía encontraba dificultades para participar de forma cohesionada en las expresiones supraestructurales, en particular en la religión del estado, vetada a quienes no formaban parte de la comunidad cívica. Así pues, la masa social incorporada al estado como consecuencia de las conquistas territoriales se veía obligada a buscar otras modalidades de expresión de su religiosidad en el marco de la vida cívica, como son los misterios.

Pero también aquí encontraban la competencia de ciudadanos que buscaban un medio de proyección social, asumiendo cargos sacerdotales de cultos más o menos exóticos pero con una indiscutible y creciente presencia en las ciudades. El problema no es exclusivo del culto de Cibeles, pues afecta a la totalidad de los cultos orientales y, por otra parte, los procedimientos seguidos en cada ámbito territorial para la solución de estos problemas parecen haber sido diferentes, según hemos podido colegir de los análisis realizados sobre territorios dispares, como Galia Narbonense, Etruria-Umbría, Hispania o Galia Cisalpina.

Tal vez sea, asimismo, interesante señalar que las expresiones de culto varían considerablemente de unas regiones a otras. Mientras Atis se especializa en la iconografía funeraria o el taurobolio se ciñe a un modelo más o menos normativo, la religiosidad popular se manifiesta de formas distintas, quizá como consecuencia de los sustratos religiosos con los que entra en contacto, como ocurre en el norte de África, donde parece asociarse a la diosa púnica Tanit que, en época romana, es conocida como *Dea Caelestis*. Más dificultades, en este sentido parece tener la conexión de Cibeles con una Diosa Madre introducida por los griegos en Marsella, ya en el siglo VI, como si se pudiera defender una continuidad ininterrumpida entre una y otra advocación por la mera constatación de su existencia. De hecho, diosas análogas llevaron los foceos al litoral ibero que, sin embargo, no atestigua una implantación cibélica similar a la de la Narbonense. No parece, pues, que el preludio griego sea significativo en el sorprendente arraigo de la Madre de los Dioses en la región del Ródano.

No obstante, a pesar de las dudas que puedan expresarse en relación al caso masaliota, las asociaciones divinas son frecuentes en los niveles sincrónicos, más que en los diacrónicos. Así, en Campania, donde la implatación de Cibeles es enorme, la diosa frigia se había identificado con una divinidad local que, tiempo atrás, había quedado absorbida por Diana, con el epíteto de Tifatina, en el proceso de romanización de la zona. Aquí se habían aprovechado las concomitancias de Cibeles y Diana a través de su carácter de señoras de los animales; en África, en cambio, se habían destacado las coincidencias uranias de la diosa de Pesinunte y *Caelestis*, de modo que las variantes locales son significativas para comprender, por una parte, el verdadero papel otorgado en cada sitio a la función religiosa representada por Cibeles y, por otra, para entender la complejidad de los mecanismos de sincretismo, readaptación y asimilación religiosa que se aprecian en el mundo en el que ha de triunfar el cristianismo.

Capítulo XXXI

Los cultos egipcios

Jaime Alvar

Bajo el rótulo de cultos egipcios agrupamos todas aquellas expresiones religiosas que, procedentes del Egipto faraónico, se difundieron por el Imperio romano. No obstante, convendría hacer algunas matizaciones restrictivas, pues no todos los dioses representados en la iconografía egipcia del Imperio romano tuvieron un sistema religioso propio, con funcionamiento autónomo. Por el contrario, da la impresión de que los objetos egipcios o egiptizantes, cuando tienen carácter religioso, oscilan en torno al ciclo isíaco, por lo que no parece necesario dedicar una atención específica a Anubis o a Harpócrates (Horus niño), como si se tratara de unidades religiosas ajenas a la divinidad central que es Isis y, colateralmente, Serapis. Incluso, aunque se quisiera realizar una historia diferente con esos otros dioses, la documentación es tan precaria que el intento se manifestaría vano.

Por otra parte, aquí se va a atender exclusivamente al fenómeno de los cultos egipcios en época romana, pues son los que tienen relación con el tema nuclear de este libro: las religiones del entorno del cristianismo que permiten comprender las razones por las que éste se erigen con el triunfo tras el conflicto religioso que caracteriza al siglo IV. Por tanto, no se va a prestar atención a las expresiones de la religiosidad egipcia fuera de Egipto con anterioridad a la época romana, porque no son contingentes a nuestro objetivo. Pero, además, no lo son porque el isismo de época imperial romana y el del Egipto faraónico son dos realidades muy diferentes, ya que éste experimenta una profunda transformación cuando se dispone a abandonar el Nilo para conquistar el Mediterráneo. Entre la creación del culto de Serapis —al que aludiremos más adelante— y la consolidación de Isis en Delos, los cultos egipcios son sometidos a una mutación que los haría irreconocibles para los devotos del Imperio egipcio, ya que se pertrecha de todas las características propias de los cultos helenísticos reelaborados a través del filtro de los misterios eleusinos. Los nombres de las divinidades siguen siendo los mismos, pero los contenidos religiosos se han modificado para adaptarse a la realidad de su nuevo entorno cultural. Ese cambio, para los cultos orientales sería análogo al que produce san Pablo en el cristianismo que convierte el culto de una secta judaica en una religión universal de salvación.

Por si fueran parcos esos argumentos, la desconexión entre los objetos prerromanos y los de la época imperial romana se sustenta adicionalmente en una consideración elemental: está por demostrar que los objetos anteriores al isismo romano pre-

serven en el lugar de su hallazgo el valor simbólico y religioso que poseían en su lugar de origen, por más que se haya pretendido defender, por ejemplo, la existencia de culto al faraón en la Iberia prerromana.

Ahora bien, el mito sobre el que se sustenta el sistema recreado en la época helenística es el mismo que se había fijado por escrito en el reino antiguo egipcio, al que se le adjudican variaciones para adecuar su contenido a las creencias del momento en el que se reelabora, como ocurre, por ejemplo, con Plutarco (en especial en su tratado *Sobre Isis y Osiris).* Y aunque al devoto Lucio, el protagonista de *El asno de oro*, no le resulte especialmente relevante para sus intereses religiosos el mito, nuestra cabal comprensión de los misterios egipcios pasa por conocer los rasgos generales del relato.

Los mitos y las creencias

El ciclo isíaco

El ciclo de Isis y Osiris se ha convertido en el paradigma de la vivencia personal de los dioses mistéricos, caracterizados por la experiencia de una pasión que conduce a la muerte y a la posterior resurrección. La aparente claridad expositiva del ciclo vegetal en este mito ha conducido a usos poco rigurosos tendentes a universalizar una realidad que, en principio, sólo es propia del sistema en el que se genera. Son, sin duda, los excesos de la historia comparada de las religiones que tantos opositores se ha buscado.

En cualquier caso, conviene tener presente que, ya en sus orígenes, lo que apreciamos es una síntesis articulada en torno a dos mitologemas independientes, el de Isis y el de Osiris, que, sin embargo, ya están asociados en el III milenio antes de Cristo, como demuestran los textos de las pirámides. Desde entonces conoce reelaboraciones, por lo que para nuestros propósitos resulta más útil la versión transmitida por Plutarco en el tratadito antes mencionado *(Sobre Isis y Osiris*, especialmente cap. 12-19), cuyo propósito es ofrecer un relato integrador y, por tanto, lo menos contradictorio posible, de las distintas versiones del mito. El resultado es profundamente confuso, pero se trata, sin ninguna duda, de un intento de racionalización de los distintos mitos en el momento en que los cultos mistéricos están ya en pleno auge.

La historia, sucintamente contada, sería, más o menos, así: hay dos parejas divinas, la una como representación del bien, la otra, su contrario. La primera está formada por Osiris y su esposa, al mismo tiempo hermana, Isis. Aparentemente se trata de un residuo de relaciones heterosexuales endogámicas, aprovechado posteriormente para la justificación mítica de la eugenesia en el mundo faraónico.

Forman la pareja que simboliza el mal Seth, traducido a la nomenclatura griega como Tifón, y su hermana y esposa Neftis, que son al mismo tiempo hermanos de la pareja buena: cuatro hermanos casados entre sí. Tifón o Seth envidia enormemente a Osiris y decide acabar con él. Para ello urde una celada. Habiendo tomado las medidas exactas de su hermano, en medio de un festín, en el que al margen de sus compinches sólo estaba Osiris, hizo entrar el sarcófago más extraordinario que los comensales jamás habían visto. Aprovechando la admiración general, Seth abusa de la ocasión para prometérselo como regalo a aquel de los presentes que coincidiera con el tamaño del sarcófago. Uno tras otro fueron probándolo hasta que le llegó el turno al bueno, que se

confunde con el ingenuo. Ignorante, se tiende en el sarcófago, momento convenido por los comensales para cerrar la tapa y clavetearla. Halla, pues, la muerte Osiris en tan dolosas circunstancias. Para evitar posibles complicaciones y asegurar mejor su propósito, Seth arroja el sarcófago al Nilo, cuya corriente lo arrastra hacia el Mediterráneo. Y boga por el mar hasta que queda atrapado bajo un tamarindo en Biblos.

Teniendo en cuenta que el mito está tipificado ya en el III milenio a.C., podría ser expresión de las relaciones entre Egipto y Biblos en ese momento, favorecidas por la corriente natural del Mediterráneo que recorre su litoral en sentido contrario al de las agujas de un reloj. Por ello precisamente, no resultaría aberrante para el pensamiento de la época que el sarcófago con Osiris hubiera llegado hasta Biblos. Sin embargo, lo cierto es que ninguna fuente egipcia recoge esta ubicación gibilita del hallazgo. Plutarco es la fuente más antigua al respecto, por lo que las motivaciones de la aparición en Biblos pueden ser diferentes.

Isis, la esposa desesperada, busca infructuosamente al marido, de cuyo paradero nadie sabe dar cuenta, hasta que unos niños, a los que se atribuye capacidad profética, le indican el camino emprendido. El conocimiento de las artes mágicas y adivinatorias le permite saber dónde se halla el cadáver de su esposo. Dirigiéndose a Biblos, tras ciertas aventuras en el palacio real, logra recuperarlo. Pero, el malvado Seth persiste en su conducta y decide arrebatárselo nuevamente a la esposa. Con la intención de impedir un improbable reencuentro, Seth descuartiza el cadáver de Osiris y arroja sus catorce pedazos por distintos lugares, esparciéndolos por la geografía imaginaria de los egipcios. Isis comienza entonces un peregrinaje dolorosísimo destinado a la recuperación de los miembros desperdigados de su esposo. Lentamente los va hallando. A excepción del miembro viril del que tuvo que hacer un simulacro, los recupera todos. Entonces reproduce el cadáver de su esposo y logra, a través de sus artes mágicas, darle de nuevo vida. Obviamente, no se produce una resurrección biológica que atentaría contra la dinámica de lo real: el difunto no puede recuperar sus perdidas relaciones sociales, por más que lo deseen sus añorantes familiares (forma parte de las dificultades que plantea al mundo imaginario la conservación del difunto). El problema se mitiga creando en el imaginario un segundo mundo, el de los muertos vivientes, unidos entre sí por nexos mentales que en definitiva no logran otra cosa si no es angustiar aún más la ya agobiada existencia de los mortales.

En tales circunstancias, Osiris, el dios renacido, recupera la vida, pero en el único lugar que le está permitido: el mundo subterráneo. Ello lo convierte en el dios protector de los difuntos, sus dependientes en la nueva vida.

En toda esta procesión y ejercicio de resurrección participa activamente Anubis, el dios con cabeza de perro, fruto de las incestuosas relaciones de Osiris con Neftis, la esposa de Seth, convertido ahora en fiel acompañante de Isis en la recuperación de Osiris *(inventio Osiridis)*. Anubis es el compañero, el *psicopompo* de los difuntos en el viaje que los conduce a la vida del *más allá* donde reina Osiris.

Pero previamente a estos acontecimientos, para conseguir la total continuidad en el ciclo vital, Isis había quedado en estado y tiene de Osiris un hijo varón, Horus, el vengador de su padre, posible recuerdo de los conflictos intertribales que darán lugar al Estado territorial dividido en nomos. Así pues, Horus se enfrenta en un duelo titánico con el malvado Seth provocando un destrozo brutal, el cielo se conmueve y los dioses, alarmados por el certamen cósmico, deciden separar a ambos dioses abriendo un territorio impracticable entre ellos, según una versión del mito. Los efectos de la contienda son aterradores.

Uno de los ojos de Horus ha sido arrancado y está vagando por el firmamento, es el disco solar. Ésa es la clave que nos permite comprender uno de los sentidos del mito. Horus es el propio sol, cuyo triunfo permite desplazar el caos y restaurar el orden del ciclo anual que permite a los hombres saber con antelación qué han de hacer en cada época del año. Isis, por su parte, es otro símbolo astral, la luna, y, del mismo modo, las restantes personificaciones del mito representan otras realidades planetarias o son justificaciones de los cambios estacionales. Por ello, podemos afirmar que estamos ante una explicación mítica del ciclo anual y de las relaciones interastrales.

Pero, al mismo tiempo, Osiris es una divinidad vegetal. El mito de Osiris reproduce el ciclo anual de la vegetación, es el dios que da vida, que tiene un carácter transitoriamente ctónico. Vive temporalmente bajo la tierra, y germina de él el fruto que da vida de nuevo. El misterio de la vida se hace así inteligible en el pensamiento mítico, que ordena, además, según hemos adelantado, las tareas productivas.

Así se contempla la reproducción del ciclo biológico, en cuyo fundamento, por otra parte, se encuentra la estructura familiar. Ésta constituye el núcleo elemental de las relaciones humanas. En su cohesión se hallan las soluciones de todos los problemas por graves que sean y los actos que alteran su integridad provocan catástrofes de dimensiones incalculables. Ése es el segundo nivel de lectura fundamental: la explicación del funcionamiento de las cosas en la tierra o, dicho de otro modo, la construcción mítica en defensa del orden social establecido. Y ello porque en el mito se relatan conductas paradigmáticas en las relaciones sociales, que quedan así sometidas a una norma ética, un sistema de valores de obligado cumplimiento social.

Serapis

La conquista de Egipto por Alejandro provoca un importante proceso de contacto entre culturas, de manera que si, por una parte, se aprecia una notable yuxtaposición (piénsese, por ejemplo, en la escasez del bilingüismo), por otra, los mimetismos se convierten en una práctica no menos habitual. En el ámbito socioeconómico la yuxtaposición se transforma en una innegable opresión, de la que sólo parcialmente se libera cierta oligarquía local. Todo esto genera un profundo problema político que se intenta paliar con algunas medidas, como la creación de un culto híbrido, vinculado a la ciudad de Alejandría, fundación de nueva planta y necesitada de un dios tutelar. Esta divinidad habría de recoger elementos de tradición egipcia, para que pudiera ser homologable a las divinidades locales y, por otra parte, habría de revestir caracteres griegos para que no resultara aberrante a la mentalidad de los helenos que habían de sentirla asimismo como un dios propio. De modo que la nueva divinidad habría de servir tanto para Alejandría como para su *chora*. Esa aparente necesidad es la que justifica la temprana actuación de la monarquía macedonia recién estrenada, pues la creación del nuevo culto se debe a una iniciativa, seguramente, de Ptolomeo I Soter. El monarca habría recibido un mandamiento onírico que la literatura posterior intenta armonizar ensayando los más divertidos inventos etimológicos para el nombre del nuevo dios: Serapis.

En los orígenes de esta divinidad se encuentran dos dioses, uno egipcio y otro griego, cuya identificación había quedado establecida desde mucho antes. Se trata, claro está, de Osiris y Hades-Plutón. A los elementos básicos proporcionados por estos orígenes, se agregan características propias de otras divinidades para completar su

ámbito funcional y teórico, al tiempo que el nuevo dios adopta formas rituales propias de los misterios eleusinos, para facilitar una praxis religiosa atractiva para los griegos. En su dimensión de divinidad tutelar de Alejandría asume las cualidades propias del agatodemo, el demon benéfico con forma de serpiente, que según la tradición habría muerto como consecuencia de los trabajos de fundación de la ciudad (Ps.Calístenes 1,32.5-7). Para expiar la culpa, Alejandro habría erigido el templo del *agathós daímon* y su culto se propagó como manifestación de la religiosidad popular y privada, según ponen de manifiesto los testimonios de devoción aparecidos en domicilios particulares de la ciudad. Este culto sería posteriormente aprovechado para integrar otras manifestaciones ideológicas, como el culto imperial. Pues bien, a partir de un momento que no podemos precisar con exactitud comienzan a aparecer representaciones de serpientes sagradas con cabeza de Serapis. Que se trata precisamente de este dios lo atestiguamos por la presencia de otras serpientes con cabeza de Isis, y por las acuñaciones monetales que comienzan en la época de Adriano, lo que según algunos autores supondría que el sincretismo entre Serapis y el *agathós daímon* correspondería precisamente a este momento. Resulta especialmente ilustrativo para nosotros cómo en la época en que escribe Plutarco se pueden documentar procesos de sincretismo religioso que ponen de manifiesto la intencionalidad que subyace en los mismos, pues aprovechando ciertas creencias populares se propician expresiones de religiosidad novedosas, que benefician los intereses político-ideológicos de quienes ostentan el control de la sociedad.



Cabeza de Serapis del Mitreo
de Santa Prisca, Roma.

La contribución de los misterios eleusinos en la configuración del nuevo ritual es evidente por la presencia de Timoteo de Eleusis en la creación del nuevo dios. La fama adquirida por el santuario alejandrino habría de desbordar todas las expectativas y no sólo porque allí se aplicaron todas las técnicas conocidas para impresionar a los fieles, sino porque se supo articular el aparato ritual requerido por las circunstan-

cias. La genial aportación fue debida al eumólpida Timoteo, que actúa verdaderamente como un sacerdote itinerante, aun a fines del siglo IV a.C. Es sobradamente conocido su papel como creador en Alejandría del culto sincrético de Serapis, en colaboración con el sacerdote egipcio Manetón (Plut., *Is.* 362 a; Tác., *Hist.* 4,83.2; Arnobio 5.5, etc.). Sin duda, Timoteo introdujo en el culto egipcio los elementos constitutivos de los misterios eleusinos que sirvieron, al mismo tiempo, para helenizar a Isis. En gran medida, ese préstamo posibilitó la proyección mediterránea de la diosa egipcia, pero a la vez introducía los mecanismos necesarios para la integración de determinada parte de la población de Egipto en el mundo de la polis (la que vivía en Alejandría o la que tenía la posibilidad de establecer su residencia fuera de Egipto), progresivamente, los cultos helenizados permitirían la adaptación de elementos no pertenecientes al cuerpo cívico.

Por otra parte, como sustituto de Osiris, adquiere la fisonomía de un dios ctónico, de ahí su parangón con Hades-Plutón, potenciada por la conexión establecida entre Serapis y el buey divinizado, Apis, receptáculo del Osiris difunto de Menfis, elementos todos ellos en los que se aprecia la mano del sacerdote egipcio Manetón. De este modo, se proyectan en el nuevo dios referentes de todos los órdenes de los que hasta ahora hemos hecho mención. Es dios de ultratumba, pero no en menor medida es dios sanador medicinal, son las dos dimensiones de su capacidad sotérica; es el regulador de la realidad mundana en virtud de su patronazgo civilizador e, igualmente, es ordenador del cosmos, con lo que se parangona con el propio Zeus (por ello también con Amón), según se reitera en los textos epigráficos (recuérdese el que ya ha sido citado a propósito de Sabazio, procedente de Quintanilla de Somoza, León, donde un texto en griego afirma: «Uno, Zeus, Serapis, Iao»). Pero también como heredero de Osiris se convierte en paredro de Isis, de manera que se produce una sustitución de la pareja divina que empieza a representarse con rasgos iconográficos propiamente helenísticos.

En efecto, se encarga a Briaxis que elabore la fisonomía del nuevo dios y surge así la imagen canónica de Serapis entronizado, apropiándose de un universo formal característico de Zeus-Plutón. Era evidente el deseo sustitutorio con el que nacía el híbrido. Por su parte, Isis adquiere el campo iconográfico de Tyche/Fortuna, con lo que consolidaban su posición absoluta en el imaginario de sus seguidores. Por si fuera poco, la pareja, que no se representa «en familia», se proyecta generacionalmente a través de Horus-niño, el dios Harpócrates, representado con frecuencia en el regazo de su madre mientras es amamantado.

Así pues, aunque careciera de ciclo mítico y fuera conocido su origen reciente, Serapis se difunde como divinidad pletórica, gracias al apoyo institucional que se le ofrece. Sus creadores habían sabido coordinar los elementos necesarios para satisfacer las necesidades que concurrían en el nacimiento. La fortuna de Isis se encargó de proyectarlo por el Mediterráneo en el momento en el que la diosa nilótica se abría camino en el mundo helenístico-romano.

Los ritos en los cultos egipcios

La información literaria sobre el culto de Serapis es muy pobre en lo que a aspectos litúrgicos se refiere. Prácticamente la reconstrucción sólo puede realizarse mediante la documentación epigráfica que, por lo general, no es demasiado explícita. Por

esas circunstancias es poco lo que se puede decir sobre los ritos cotidianos o las prácticas religiosas, sobre el sacerdocio o sobre la iniciación. Pero ese silencio no legitima una utilización extensiva de la información que poseemos sobre el culto de Isis. En realidad ignoramos qué relación existía en la práctica cotidiana entre ambas divinidades que, paradójicamente, aparecen con escasa frecuencia juntas. Por ello es igualmente justo pensar que sus cultos anduvieron por separado o que en los templos se veneraba indistintamente a una u otra deidad.

Es probable que esta segunda alternativa sea más correcta, pero la descripción más pormenorizada que poseemos sobre el rito isíaco (Apul., *Met.* 11) no menciona más que en una ocasión a Serapis, y ello con motivo de la procesión que se describe con todo detalle con motivo del *navigium Isidis* (11,9):



Pintura mural de Herculano, templo de Isis. Un sacerdote enmascarado baila. Las restantes figuras tocan el caramillo, golpean el tambor, agitan el sistro o se arrodillan.

> Formaban en el cortejo los flautistas consagrados al gran Serapis, que con su instrumento lateralmente dispuesto y apuntando al oído derecho, repetían el himno propio del dios y de su templo (trad. L. Rubio, Madrid, BCG, 1983).

Parece deducirse que el templo de Serapis es distinto al de Isis y que, en consecuencia, tendrían vidas separadas. Cabría incluso que las posteriores referencias a Osiris, en realidad, sean menciones de Serapis, en un uso ambiguo de ambos teónimos. Pero también en ese caso se desprende una independencia grande entre las dos divinidades nilóticas, pues la iniciación en los misterios de Osiris la realiza Lucio en un lugar y en unas condiciones diferentes a las que concurrían con motivo de su devota entrega a Isis.

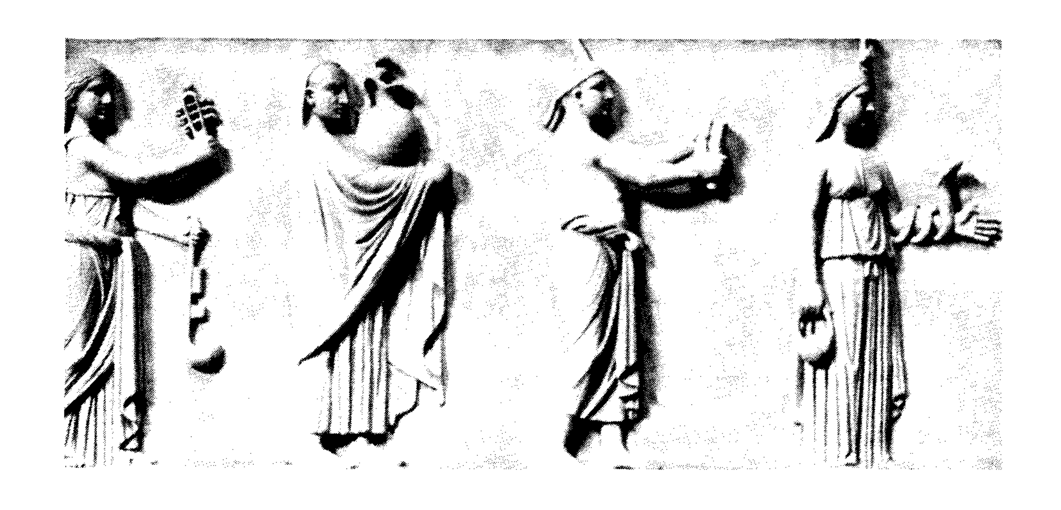
Sea como fuere, nuestra documentación sobre los rituales del culto isíaco son indiscutiblemente más abundantes, lo que justifica la especialísima atención que se les otorga en la bibliografía especializada.

Festivales

Se celebraban dos grandes festivales al año. El primero, al que ya se ha hecho alusión, es el que corresponde al *navigium Isidis*. Tenía lugar el 5 de marzo y con él se festejaba la apertura del ciclo anual de la navegación. Por una parte, rememoraba el viaje emprendido por Isis para recuperar los restos de su difunto esposo. Por otra, como Isis —en su acepción de Fortuna— garantiza el éxito de las navegaciones, se hace acreedora de las plegarias destinadas a obtener el favor de la divinidad que domina el mar. Así pues, Isis se convierte en la divina protectora de los navegantes y destinataria del festival que celebra la inauguración de la temporada náutica.

Acompañada por un extraordinario cortejo, la diosa es conducida en procesión para representar la primera singladura del año. El propio Apuleyo, tras la pormenorizada descripción del colorido de la comitiva, continúa por boca del asno Lucio (11,16):

> Entretanto, en medio del tumulto y alegría de la fiesta, fuimos avanzando poco a poco hasta llegar a orillas del mar [...]. De acuerdo con los ritos, allí dispusieron las sagradas imágenes. Había una nave construida según la técnica más depurada; unas maravillosas pinturas egipcias decoraban su contorno con la mayor variedad. El sumo sacerdote, después de pronunciar con sus castos labios las solemnes oraciones, purificó la nave con toda la pureza de una antorcha encendida, un huevo y azufre: la puso bajo la advocación de la diosa y se la consagró. Sobre esta nave feliz, flotaba al viento una lujosa vela con una inscripción bien visible bordada en letras de oro; esas letras formulaban un voto por la feliz reanudación de la nueva temporada marinera. Ya se eleva un mástil: un pino bien redondeado y majestuosamente plantado, cuyo cabrestante llamaba grandemente la atención [...].
>
> De pronto, todos los asistentes, tanto los profanos como los iniciados, traen zarandas llenas de aromas u ofrendas similares y liban sobre las olas un puré con leche, hasta que, rebosante la nave de obsequios y ofrendas votivas de feliz augurio, se sueltan las amarras que la tenían anclada y, al favor de un viento suave y propicio, la dejan libre sobre las aguas. La nave se aleja y, cuando ya no es para nosotros sino un punto imperceptible en el horizonte, los portantes, cargando otra vez con los objetos sagrados que cada cual había traído, emprenden, alegres, el regreso al templo con el mismo ceremonial y adecuada solemnidad.



Relieve procedente probablemente del *Iseum,* del Campo de Marte en Roma, con procesión isíaca.

Luego, en el templo, se ultimaban los ritos del festival. Se hacían imprecaciones en favor del emperador, del senado, del orden ecuestre y de la totalidad del pueblo romano, de los marineros y de sus naves y se daba lectura a la fórmula por la que se declaraba abierta la temporada náutica. Los asistentes ofrecían entonces ramas, coronas y otros exvotos, besaban la estatua de plata de la diosa y regresaban a sus casas concluida la ceremonia.

El otro festival isíaco tenía lugar entre el 26 de octubre y el 3 de noviembre. El conjunto de ceremonias que entonces se celebrara recibe el nombre de *Isia.* Se trataba básicamente de una representación dramática del mito, en la que se reproducían los acontecimientos más significativos para la explicación del orden cósmico. Por ello, la primera parte estaba caracterizada por la pasión de Isis que busca angustiosamente a su esposo. En este sentido, señala significativamente Fírmico Materno en su *De errore profanarum religionum* (2,6):

> [...] pretenden que la muerte de Osiris coincide con el momento de la siembra y el «hallazgo» cuando los frutos concebidos en el tibio calor de la tierra fecunda comienzan a germinar con el ciclo anual.

La fase invernal del ciclo natural es sentida como la pérdida de la vida que sólo adquiere pleno sentido en la recuperación del tono vital *post mortem*, simbolizado en la primavera. Eso explica que la segunda parte del festival esté connotado por la alegría que supone no sólo el hallazgo, *Inventio Osiridis,* sino también la gloria de Isis que, con sus conocimientos mágicos, devuelve la vida. Era entonces cuando en plenitud de su alegría los fieles coreaban en el ritual griego: «Lo hemos encontrado, alegrémonos» (Sen., *Apol.* 13; Firm., *Error.* II, 9).

En sus *Instituciones Divinas* (21,20), Lactancio también se refiere a las ceremonias de la *Inventio Osiridis*:

> Hay ceremonias en honor a Isis la egipcia, primero porque ha perdido a su joven hijo, luego porque lo ha encontrado. Primero, en efecto, sus sacerdotes, con el cuerpo depilado, se golpean el pecho y se lamentan, como ella misma lo había hecho cuando lo había perdido; después se presenta el niño, y como había sido encontrado, todo ese duelo se transforma en alegría. Así Lucano escribió: «Nunca se busca suficientemente a Osiris.»
>
> Pues siempre lo pierden, siempre lo vuelven a encontrar.

El repunte irónico es obvio, pero el apologeta cristiano podría haber pensado que cualquier otro culto con creencia en la resurrección celebrada en un rito anual es acreedor de crítica similar.

En cualquier caso, las conexiones mítico-rituales con el ciclo metróaco son tan obvias que ni siquiera se le escapan al propio Fírmico que, a renglón seguido trata, en efecto, el culto frigio. Pero tampoco se ocultan a nadie las concomitancias que estos ritos poseen con la Pasión de Cristo y las celebraciones de Semana Santa.

Por su parte, las fiestas de Serapis, *Serapia*, tenían lugar el 25 de abril. Como nos es desconocido qué se festejaba en ellas, se supone que conmemoraban la consagración de uno de sus templos. En cualquier caso, más allá de los grandes festivales o de los días marcados en el calendario oficial, los cultos egipcios nos han legado abundante información sobre las prácticas rituales cotidianas, a las que a continuación dedicaremos nuestra atención.

El culto cotidiano

La pormenorizada descripción de las *Metamorfosis* de Apuleyo permite entrever casi todas las actividades que se llevaban a cabo diariamente en un santuario.

Las tareas matutinas daban comienzo cuando la divinidad se despertaba, ficción en la que participaba «horólogo», encargado de marcar el momento en el que había de realizarse cada cosa y que justifica la existencia de clepsidras y otros instrumentos de medición del tiempo en algunos iseos. Era entonces necesario lavarla, peinarla, darle ungüentos, vestirla y engalanarla con las joyas, donadas por sus ricas seguidoras, mientras se quemaba incienso en la estancia. Todas estas operaciones eran realizadas por las *ornatrices*, las estoliastas y las hieróstolas. Una vez aderazada se le ofrecía comida, procedente de las ofrendas de los devotos que, madrugadores, habían depositado vituallas para



Isis amamantando a Harpócrates, fresco copto de Karganis, Egipto.

el divino desayuno en el instante mismo en el que se abrían las puertas del templo. Por descontado que todo aquello que no era del apetito de la diosa se destinaba al consumo de los sacerdotes que, sin duda, contemplaban satisfechos la inapetencia de la rígida estatua. El propio Lucio describe sus sensaciones ante la apertura matinal (11,20.3-5):

> Con la impaciencia que supone el estar pendiente de un feliz acontecimiento, aguardaba, pues, la apertura matutina del templo. Las cortinas blancas ya se han corrido hacia los lados y ya estamos adorando la venerable imagen de la diosa; el sacerdote da la vuelta a los diversos altares, tributando el culto divino según las fórmulas consagradas y vertiendo con el vaso de las libaciones el agua sacada del fondo del santuario: ahora, cumplidas esas ceremonias rituales, se oye el clamor de los fieles que saludan al nuevo día y anuncian la hora prima.

El santuario permanecía abierto y accesible a los fieles a lo largo del día, hasta que se cerraban sus puertas a primera hora de la tarde, de modo que el trasiego había de ser continuo y con una actividad artesanal importante en sus alrededores y dependencias. Vendedores de flores, talleres de lapicidas, fruteros, fabricantes de amuletos y artesanos de todo tipo que participaban en el mantenimiento del templo o proveían a los fieles de lo que requerían para expresar su devoción a la diosa.

El ambiente, por lo demás, era totalmente exótico, pues no sólo la arquitectura se distanciaba de la puramente grecorromana, sino que se procuraba acentuar la diferencia con una decoración egiptizante, con palmeras, obeliscos, esfinges, estatuas de los dioses egipcios y cuantos detalles eran considerados oportunos para simular un escenario nilótico. El aspecto, además, del personal del culto contribuía asimismo en la imagen de pretendida extranjería. Los sacerdotes, vestidos de lino blanco, llevaban la cabeza rasurada y sirvientes negros proporcionaban un toque adicional de autenticidad. Incluso, las matronas romanas, enajenadas por su devoción a los nuevos cultos, son capaces de cualquier locura, incluso de ir hasta el sur del Nilo en busca de agua santa para que los ritos de los santuarios lejanos estén servidos con productos originales. La *Sátira* VI de Juvenal constituye una pieza elocuente sobre estos excesos:

> He aquí que entra la cofradía de la frenética Belona y la de la Madre de los dioses con un corpulento eunuco, faz venerable para los obscenos seguidores. Hace ya mucho tiempo que con un tiesto se extirpó los muelles testículos. Le abre paso su ronco cortejo, los timbales plebeyos, y se recubre las mejillas con una tiara frigia. Grita desaforadamente y dice que son de temer la entrada del mes de septiembre con los vientos del sur si la mujer no se ha purificado mediante el donativo de cien huevos, si no le ofrenda ropas usadas de un color de hojas secas: así la grande y súbita desgracia en ciernes pasará a los ropajes y la matrona expiará para todo el año. En pleno invierno romperá el hielo y bajará al río, por la mañana se sumergerá tres veces en el Tíber y se lavará hasta arriba la tímida cabeza; luego desnuda y estremecida recorrerá con las rodillas sangrantes el campo del rey cruel, y si se lo prescribiera la blanca Io se iría a los confines de Egipto, a la calurosa Méroe, a por las aguas que se le pidieran para rociar con ellas el templo de Isis, el que se levanta junto a un antiguo establo. Sí, ella se cree avisada por la voz de la misma diosa: ahí tienes las almas y las mentes con las que los dioses pueden hablar de noche. De manera que éste es el que merece el honor sumo y principal, este Anubis rodeado de una grey calva y vestida de lino, y que corre riéndose del pueblo compungido. Es él quien pide perdón cada vez que la esposa no guarda continencia en los días sagrados de la

observancia. Tal violación del lecho merece una pena severa; se ha visto cómo la serpiente de plata agitaba la cabeza. Pero las lágrimas de aquél y sus meditados murmullos obtienen que Osiris, conquistado por un ansarón enorme, acompañado de un pastelillo no niegue su perdón a la culpa (VI, 513-541; trad. M. Balasch, Madrid, 1991).

Independientemente de la exageración que aparenta la mordacidad de Juvenal, es claro testimonio de la visión que en ciertos sectores sociales producían los cultos orientales, pero también proporciona una vívida imagen de las actitudes religiosas que despertaban, por lo que constituye un documento de extraordinario interés. Pero el comercio de agua bendita hubo de ser relativamente importante, pues en las casas particulares de los isíacos que tenían capillas, también se usaba el agua del Nilo, según se constata en la llamada casa de *M. Loreins Tiburtinus* en la que se han encontrado varias ánforas con la finalidad de contener el preciado líquido. Si los comerciantes hacían buenos negocios con él, no tendría por qué extrañarnos que algunas matronas organizaran expediciones pías, con el objetivo de visitar los santos lugares y regresar con artículos de recuerdo y agua auténtica del Nilo.

En el interior del santuario solía haber espacio edificado suficiente como para albergar numerosos devotos que pasaban incluso temporadas esperando una señal divina. Con motivo de las fiestas se enclaustraban las mujeres durante diez noches que generan la queja de los esposos, maridos o amantes, tal y como reflejan los poetas tardorrepublicanos o altoimperiales:

Tristes ya vuelven de nuevo para nosotros las fiestas:
Cintia ya está diez noches a ellas atenta.
¡Ojalá perezcan esos ritos que desde el Nilo templado
envió la hija de Inaco a las matronas ausonias!
Esa diosa que tantas veces separó a los ansiosos amantes
sea quien sea, siempre implacable llegó
Tú, en verdad, en los amores ocultos de Júpiter, Io,
probaste qué es recorrer muchos caminos,
cuando Juno te ordenó, a ti una niña, cuernos llevar
y perder tus palabras por la dura voz del ganado.
¡Ah, cuántas veces heriste tu rostro con frondas de encina
y comiste paciendo en tus establos madroños!
¿Acaso porque quitó de tu rostro su aspecto salvaje
Júpiter, por eso te hiciste una diosa altanera?
¿Acaso no te basta Egipto, de negras criaturas?
¿Por qué Roma buscaste, haciendo tan largo camino?
¿De qué te sirve que duerman a solas las niñas?
Pero tú debes creerme, de nuevo cuernos tendrás
o yo te haré huir, diosa cruel, de nuestra ciudad.
No hubo entre Tíber y Nilo acuerdo ninguno
mas tú, que te has aplacado por mi terrible dolor,
de estas noches librados, hagamos tres veces la senda

(Propercio II, 33 A, 1 ss.; trad. A. Alvar, *Poesía de amor en Roma,* Madrid, Akal, 1993, pág. 233).

De este modo tan lastimero se expresa Propercio ante las obligaciones rituales de su amada, actitud diferente a la de Juvenal, pero igualmente contraria a las prácticas

impuestas por los ritos orientales. No menos significativos sobre el ambiente en el que se desenvuelven las ceremonías isíacas son los versos de Tibulo:

¡Nadie ose alejarse contra la voluntad de Amor,
 o sepa que ha marchado, aun con el veto del dios!
¿Para qué me sirve ahora tu Isis, Delia mía, para qué
 aquellos bronces tantas veces entrechocados por tu mano,
o para qué, mientras sigues piadosa los ritos, las abluciones
 —así lo recuerdo— y que duermas sola en casto lecho?
Ahora, diosa, ahora ayúdame, ya que puedes poner remedio,
 según muestran muchos exvotos pintados en templos tuyos;
que mi Delia, dando satisfacción a las palabras prometidas,
 se siente, cubierta de lino, ante las puertas sagradas,
y que dos veces al día, con los cabellos sueltos, cante tus glorias
 —es su deber—, destacada entre la muchedumbre de Faros.
Pero que yo pueda venerar los Penates paternos
 y pagar los inciensos de cada mes al Lar antiguo

(Tibulo, I, 3, 23 ss.; trad. de A. Alvar en *Antología de la poesía latina,* Madrid, Alianza, 1981, pág. 74).

Ciertamente, Roma entera se sorprendía por las nuevas formas de expresión religiosa que acompañaban a las religiones orientales. La aceptación de una culpabilidad personal por las faltas cometidas contra la divinidad es algo completamente ajeno al pensamiento sacro romano, atónito ante un feligrés que cumple un voto recorriendo la ciudad de rodillas (Séneca, *Vida feliz,* 25,8) o aquel otro que hace confesión pública de sus faltas (Ovid., *Pont.* 1,51). Sin duda, los cultos exóticos traían consigo nuevas formas de relación con los dioses que satisfacían más profundamente las ansiedades despertadas en la población del Imperio.

Esta afirmación, sin embargo, no debe conducir a la aceptación indiscutida de que el éxito de los cultos orientales radica en el calor de sus prácticas, frente al frío formalismo de la religión romana. En realidad, ni siquiera una ceremonia pública de carácter institucional tendría por qué dejar insensibles a los participantes, pues cualquier acto masivo despierta insólitos sentimientos en quien lo experimenta. Aun así, el sistema religioso romano es más complejo de lo que la simplificadora frialdad permite entender. Los romanos se habían ido otorgando una religión destinada a satisfacer sus inquietudes y necesidades. En la medida en que éstas fueran cambiantes, su sistema religioso había de adaptarse a las nuevas realidades, provocando una tensión con sus correspondientes desajustes sobre los que habrían de incidir los cultos mistéricos. Pero éstos sólo son comprensibles como realidades integradas en el sistema de cultura que los potencia, de manera que siendo aceptados se adaptan a las necesidades reales expresadas de una u otra forma por los distintos niveles socioculturales del Imperio.

La iniciación

Estas consideraciones generales son relevantes para comprender los mecanismos profundos de funcionamiento, más allá de la exposición de los datos de realidad proporcionados por la documentación. No obstante, conviene mantener un cierto equi-

librio entre lo informativo y la interpretación, por lo que tal vez sea ahora oportuno regresar al mundo de los rituales de los que queda por analizar el más específicamente mistérico: la iniciación.

El mejor legado que sobre este menester tenemos es el relato de Lucio en las *Metamorfosis*. Por él sabemos que la iniciación no depende del deseo exclusivo del devoto, es preciso que sienta la llamada divina. Ésta, por lo general, suele presentarse mediante una manifestación onírica (11,22.2):

> La diosa, en la oscuridad de la noche, pero sin ninguna oscuridad en sus manifestaciones, me dio a entender sin lugar a dudas que había llegado el día tan anhelado de mi alma en que mi aspiración más ardiente iba a verse realizada.

También será la propia diosa quien indique cuándo se debe proceder y cuál de sus ministros el encargado de obrar (11,21.4):

> [...] es la diosa quien, por una manifestación de su voluntad, señala el día en que uno debe ser iniciado; asimismo es su providencia quien elige al sacerdote consagrante y quien da también instrucciones sobre el presupuesto que ha de destinarse a sufragar los gastos de las ceremonias.

Es obvio, pues, que la ceremonia de la iniciación tiene unos costos que de un modo u otro habrían de dejarse sentir en el posterior funcionamiento social del culto. Lógicamente, a cada cual se le pediría en función de su capacidad económica, lo que significa una participación desigual en el sostenimiento de las cargas del santuario. El agradecimiento del clero no podría ser absolutamente insensible a la variada gama de contribuyentes, lo que repercutiría en el trato, en el reconocimiento y proyección social e incluso en el reparto de beneficios de cualquier índole. Por tanto, en la medida en la que las sectas mistéricas viven insertas en un determinado sistema social en el que desean progresar, quedan sometidas su marco de referencias socioculturales y reproducen, aunque sea involuntariamente, el sistema de relación social. Por lo tanto, con dificultad se puede sostener que los misterios transforman la sociedad romana, pues si es cierto que poseen una carga potencial innovadora, se abren paso en la sociedad imperial, precisamente, abandonando todo aquello que pueda constituir fuente de marginalidad y fomentando sus caracteres más integradores.

Una vez que la llamada divina es reconocida, el iniciando se somete a pruebas purificadoras, como el ayuno y la abstinencia. Llegado el día escogido por la diosa, el mistagogo se instituye como maestro de ceremonias (23,1-3):

> Me conduce, pues, acompañado de piadosa escolta, a la piscina cercana; me manda bañarme como de costumbre, y, después de implorar la protección divina, completa mi purificación con aspersiones de agua lustral; me acompaña nuevamente al templo y, transcurridos ya dos tercios del día, me coloca ante los mismos pies de la diosa para darme en secreto ciertas instrucciones que el lenguaje humano no puede revelar; luego, me recomienda en voz alta y ante toda la asistencia que durante diez días seguidos me abstenga de los placeres de la mesa: no debía probar carne de ningún animal ni beber vino. Observé esa abstinencia con todo rigor.

El iniciando había sido instruido en los secretos de la religión, había alcanzado el conocimiento de la revelación sobre el orden cósmico y el significado de la existen-

cia. Ya sólo le quedaba la experiencia trascendente, la unión mística con la divinidad, que se adquiría en solitario, una vez que el cuerpo y la mente habían sido entrenados para conseguirla. Los cofrades se despiden ofreciendo dones al protagonista, quien relata así su experiencia (11,23.7):

> Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Prosérpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca.

No obstante, desde un punto de vista simbólico, el texto atribuido a Plutarco, reproducido en el capítulo «Cultos Orientales y cultos mistéricos» de este volumen, es mucho más rico y describe con más matices las analogías entre la muerte y la iniciación, que, vista desde esa perspectiva, se convierte en un renacer, ahora bajo el amparo y gracia divinos.

La experiencia personal de la iniciación había de ser, lógicamente, riquísima. Los preparativos eran importantes, pues se introducía al neófito en un universo reservado a los elegidos, lo que le procuraba una predisposición especial hacia la experiencia extática. Por otra parte, la fortaleza física del iniciando estaba mermada por la prolongación del ayuno y su voluntad probablemente alterada por la ingestión de algún tipo de alucinógeno, de los que con frecuencia se consumían en las celebraciones rituales del mundo antiguo. No obstante, la ausencia de documentación evidente al repecto nos obliga a mantener una cauta reserva sobre su empleo en el isismo.

Después de la noche iniciática, en la que el devoto mantiene la relación más estrecha con la divinidad, amanece un nuevo día en el que el neófito se presenta como un ser renacido ante la comunidad que, junto a él, celebra su gran día. Apuleyo relata cómo Lucio aparece vestido con doce túnicas que aparentan las constelaciones, el orden zodiacal gobernado por Isis. La diosa era, además, guardiana de las llaves del más allá, doblegado ahora a la voluntad de la diosa que protege con sus designios el destino de su devoto que acaba de superar un simulacro de muerte voluntaria. La gracia divina, personificada en el recién iniciado, es contemplada por la comunidad de fieles que aprecia en él el triunfo sobre la muerte, como si ante un remedo de Osiris se hallaran.

La fiesta concluía en un banquete ritual con el que se expresaba la recepción del iniciado en el seno de la comunidad. El rito iniciático había culminado, la transición de un individuo desde su anonimato social hasta su ingreso en la reducida nómina de los elegidos se había cumplido cabalmente, como corresponde a los ritos de tránsito.

Sacerdocio, corporaciones y acción social

En la época de Sila se había fundado el *collegium* de los pastóforos, una agrupación sacerdotal encargada del culto de los dioses egipcios en Roma. En la *Historia Eclesiástica* (2,23.294) de Rufino se señala que los miembros de esta corporación habían hecho voto de castidad, lo que parece coincidente con los principios formulados en las *Metamorfosis* de Apuleyo (11,6.7):

> Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección.

Y algo más adelante reitera (11,19.3):

> Me había informado bien de las dificultades de la santa regla, del rigor de la castidad y continencia, de la prudencia y circunspección que han de rodear a esta vida expuesta a múltiples caídas.

Por todo esto sorprende que durante el final de la República y comienzos del Principado la fama de Isis estuviera alejada de tan alabada virtud. Recuérdese el calificativo de alcahueta *(lena)* que le otorga Juvenal *(Sat.*, VI, 489), aunque sin duda Ovidio es más cruel en su crítica, pues no duda en atribuir al iseo de Roma el papel de casa de citas y llega a afirmar de la casta Isis: «Hace de muchas mujeres lo que ella misma ha sido para Júpiter» *(Ars Amandi* I, 78). Esta situación alcanza su punto cenital cuando Tiberio arroja la estatua de la diosa al Tíber y declarar proscritos sus rituales. La razón esgrimida fue el dolo del que había sido objeto Paulina, una casta matrona, poseída por un falso Anubis, Decio Mundo, ante la aquiescencia de un deshonesto sacerdote, según relata con toda suerte de detalles Flavio Josefo *(Arch.* 18,4,65 ss.). Poco importa la veracidad de la historia, en este momento interesa sólo destacar su verosimilitud, ya que se convierte en la explicación oficial de la persecución desatada por Tiberio: aunque el iseo hubiera sido el templo de la castidad, su fama no lo corroboraba. La perversión humana impedía el estricto cumplimiento de los propósitos asumidos en trance místico, probablemente porque la realidad diaria se imponía inexorablemente a la ensoñación iniciática.

Curiosamente este tipo de ataques a la honestidad del isismo desaparece cuando deja de ser un culto perseguido, lo que hace especialmente sospechosas las acusaciones. En cualquier caso, la función sacerdotal en los cultos egipcios no parece insignificante si prestamos atención a las reiteradas ocasiones en las que aparecen sutilmente involucrados. De hecho, en la medida en la que su comunidad era numerosa disponían de un cierto control potencial sobre la población, lo cual facilitaría la incorporación en sus filas de personas menos motivadas desde el punto de vista místico. Y así, estas agrupaciones, como comunidades jerarquizadas, fomentaban la competición por acceder a los puestos superiores. Éstos proporcionaban «líderes de opinión» que influían en la percepción de la realidad de los miembros de las comunidades (no puede olvidarse, por ejemplo, la toma de posición de los *collegia* isíacos de Pompeya en las elecciones del año 79). Pero, por si esto fuera poco, la propia organización en *collegia* asociados a los templos favorecía una relativa concentración económica en las sedes sociales o religiosas, de modo que los superiores podían disponer de una suma variable en virtud de las características de sus miembros, pero suficiente como para gozar de una situación socialmente distinguida. En cualquiera de los dos casos, quienes accedían a los sacerdocios y a las magistraturas o patronazgos de las asociaciones de los cultos mistéricos adquirían una resonancia en su propia colectividad que no podía pasar inadvertida a sus conciudadanos, lo que estimularía la aspiración de algunos de entre ellos cuyo origen y extracción social impedían acceder a posiciones relevantes en la ciudad. Un texto de Demóstenes ilustra esta visión en su *Discurso sobre la Corona,* aunque no se refiera específicamente al culto de Isis, sino al de Dióniso:

> Cuando te hiciste hombre, mientras que tu madre se dedicaba a los rituales de iniciación leías los libros, le ayudabas a preparar sus tejemanejes, revistiendo con piel de ciervo a los iniciados, escanciándoles vino, purificándolos, frotándolos con arci-

lla y salvado, haciéndoles levantarse después del ritual de purificación y ordenándoles decir: «Huí del mal, descubrí el bien.» Presumías de que nadie nunca daba gritos rituales como los dabas tú —yo, desde luego, me lo creo y podéis imaginaros que éste, con la buena voz que tiene, pegaría unos aullidos de miedo. Y durante el día llevabas por las calles los preciosos cortejos de personas *(thíasos)*, coronadas con hinojo y de álamo blanco al tiempo que apretabas a las serpientes por debajo de la boca y bamboleándolas por encima de tu cabeza gritabas a voces «eu-oi - saboi» y danzabas el «hyés - áttes - hyés». Las pobres viejas te saludaban como director del coro, jefe del cortejo, portador de la yedra y de la criba sagrada y demás títulos por el estilo; por tus servicios te daban bizcochos borrachos, torteles y pasteles recién hechos *(De coron.* 259-260; trad. J. L. Navarro, Madrid, 1990).

Precisamente en la medida en la que los misterios (al igual que —aunque en una dimensión diferente— el culto imperial) servían como vehículo de integración social de individuos en principio ajenos al orden de la ciudad, se convirtieron en instrumentos al servicio de la política. Y así, a los iniciales estímulos estrictamente religiosos se sumaron después aquellos otros —bien diferentes— propios de la competición política y del conflicto social.

Las corporaciones religiosas, reunidas en sus *schola*, la sedes colegiales, constituían en consecuencia un instrumento nada desdeñable para la consecución de objetivos no estrictamente religiosos. Ésta es una dimensión que habitualmente no se tiene en consideración, pero que a cualquiera se le antoja relevante para comprender, al menos en parte, la difusión de los cultos orientales, realidad de la que también participa el cristianismo.

Tal vez por estas razones colaterales se pueda comprender mejor la causa por la que con frecuencia espacios sacros relacionados con cultos orientales han sido otorgados mediante decreto decurional, es decir, concesión pública de los municipios en los que se establecen. La connivencia entre los poderes locales y los cultos exóticos se aprecia asimismo a través del análisis de los cargos sacerdotales, con frecuencia emparentados o vinculados a individuos pertenecientes al *ordo* decurional.

No quiere esto decir que los cultos egipcios se difundieran en exclusiva por los sectores socialmente privilegiados. La epigrafía se encarga de demostrar lo contrario. Hay representación de todos los grupos, incluidos los esclavos, aunque precisen agruparse para costear la inscripción como ocurre en un famoso caso de Valencia, en el que aparece un *sodalicium* de esclavos domésticos (*CIL* II, 3730 = Suppl. 6004). En realidad, la participación social es compleja y así habrían de ser los procedimientos explicativos; cada grupo social proyecta en los cultos orientales inquietudes y aspiraciones de carácter general, compatibles por todos los que conviven en un mismo sistema de cultura, pero también hay aproximaciones motivadas por la posición concreta que cada individuo o grupo tiene en la sociedad. Por ello, las actitudes, sean de origen psicológico, cultural, económico o social, poseen una riqueza y una variedad irreconciliables con explicaciones simplistas, como las que con frecuencia se leen.

La expansión de los misterios egipcios

Los intereses Lágidas en el Egeo facilitaron la presencia de los cultos egipcios en muchos centros helénicos que, con frecuencia ya antes habían expresado su devoción a las divinidades nilóticas, como es el caso de Atenas donde ya en el siglo V se había

introducido el culto de Isis. Otro tanto ocurre con Delos, un lugar de extremada importancia en la difusión de los misterios egipcios. La diosa llevaba ya tiempo instalada en la isla cuando llegó Serapis, que lo hizo modestamente de la mano de devotos particulares, pero pronto habría de alcanzar gran poderío. Se le erigieron tres santuarios y las ofrendas mencionadas en los epígrafes son de extraordinaria riqueza. El tirón benefició asimismo a Isis que gozó del mayor número de feligreses y una organización cultual verdaderamente copiosa. Pero lo más relevante de este asunto es que Delos gozaba del privilegio de franquicias, por lo que se convirtió, durante el periodo helenístico, en el mercado de esclavos más importante del momento. Los comerciantes romanos mantenían una actividad económica de gran intensidad en la isla, por lo que muchos de ellos asumieron como propios los cultos egipcios y se convirtieron en sus más destacados introductores en Sicilia, Campania y, posteriormente, en Roma.

Desde allí habrían de desplazarse a todas las provincias, favorecidos por el apoyo oficial desde el momento en el que les fue otorgado. Sin embargo, Delos no fue la estación de tránsito necesaria, como algunos autores han creído, pues existe constancia de contactos sin mediación délica, como, por ejemplo, el santuario de Serapis en Ampurias, construido por un alejandrino a finales de la República. Es probable que las convulsiones en la isla, con la evacuación de los *negotiatores* romanos, potenciaran su establecimiento en lugares como Pompeya, uno de sus principales centros de difusión, que contará con una nutrida comunidad de *isiaci*, tal y como hemos expresado ya con anterioridad.

Una vez en Roma, el culto sufrió numerosos avatares. Como era lógico, siendo un culto extranjero, no tenía cabida en el *Pomerium*, el recinto sagrado de la ciudad; en cambio, Cibeles había entrado como culto patrio, lo cual es significativo con respecto a las actitudes oficiales reservadas a cada uno de los cultos. En el año 58 a.C., los altares erigidos ilegalmente en el Capitolio fueron demolidos por mandamiento consular, pero la presión de los *cultores Isidis* fue tremenda y lograron levantar de nuevo sus aras. Sin duda el episodio ha de ser entendido en el seno de las luchas políticas del grupo senatorial que termina afectando al orden público, por el apoyo buscado en los grupos plebeyos por unos u otros.

Cinco años después, el Senado ordenaba la destrucción de las capillas privadas que habían sido construidas en honor de los dioses egipcios por sus seguidores, instrucción que requirió una segunda instrucción en el año 50, lo que pone de manifiesto persistencia de los isíacos (de *pertinacia* y *obstinatio* califica Plinio la actitud de los cristianos en su carta a Trajano) y la escasa decisión del Senado para acabar con el problema. Por si fuera poco, en esta segunda ocasión, los operarios se negaron a cumplir la orden senatorial y tuvo que ser, según el relato de Valerio Máximo (1,3.4) el propio cónsul Emilio Paulo el que golpeara con el hacha la puerta del templo proscrito. Todo inútil, porque dos años después aún hubo que destruir los recintos sacros del Capitolio, muestra evidente del amplio apoyo popular que debían de tener ya los misterios egipcios.

La situación vislumbra un cambio cuando en el segundo triunvirato se decide la construcción de un templo para los dioses egipcios, lo que conferiría mayor normalidad a la habitual actuación de los isíacos en Roma, pero el desenlace violento del triunvirato con la derrota del «egiptizante» Marco Antonio detiene el proyecto. La forzada política religiosa de Augusto y su profundo deseo de recuperación del *mos maiorum* alejan la normalización de los cultos egipcios que aún habrán de verse perseguidos por Tiberio tal y como se ha señalado páginas atrás.



Templo de Isis, Pompeya.

Con Calígula, los cultos egipcios encuentran un apoyo inesperado, como consecuencia del deseo del príncipe por otorgar al modelo de gobierno imperial una supraestructura más coherente que el estrecho marco proporcionado por la religión tradicional, en la que no cabían los nuevos territorios, sus gentes y sus dioses. La erección de un templo a Isis en el Campo de Marte expresa claramente sus inclinaciones filoegipcias, que no podían dejar impasible al Senado. Además, sus postulados por implantar una monarquía de corte oriental se vieron cercenados por la oposición senatorial. No obstante, la popularidad de los cultos egipcios no retrocede y se verá nuevamente impulsada por Vespasiano que recibe el apoyo legitimador de Serapis en Alejandría, hasta el punto de que por su mediación se convierte en un «hombre divino», capaz de perpetrar milagros. Con ese pasaporte, las puertas de Roma se le abren sin dificultad. La dinastía Flavia protege a Isis y restaura sus santuarios tanto en Roma como fuera de la ciudad. De hecho, a este momento corresponde un cierto florecimiento de Isis en Occidente, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la construcción del iseo de Belo (Cádiz). Es probable que muchos documentos de difícil datación, pero con seguridad altoimperiales, correspondan precisamente a esta época, anterior a la que parece ser de mayor esplendor, el siglo II d.C., porque coincide con el periodo de mayor producción epigráfica.

De modo parecido actuará Adriano, cuya inclinación egiptizante es sobradamente conocida. Será con la dinastía Antonina cuando los misterios egipcios alcancen su

máxima difusión territorial, al amparo de los emperadores. No se debe olvidar que Cómmodo adoptó el aspecto de los pastóforos afeitándose la cabeza y su devoción por los dioses nilóticos ha dejado importantes muestras en la estatuaria.

Los Severos mantuvieron la misma actitud favorable, aunque sus tendencias personales y políticas se dirigían más bien a la instauración de la divinidad local de Emesa, Heliogábalo, como divinidad suprema, síntesis de las deidades solares que encabezaban los distintos panteones que había ido siendo subsumidos en las conquistas territoriales. Ignoramos en qué medida la crisis del siglo III pudo haber afectado a la evolución del isismo, pero da la impresión de que la disminución de la información no es cabal reflejo de un decrecimiento de seguidores, al menos en la capital del Imperio. Tal vez en los ámbitos provinciales la realidad sea distintas. Lo cierto es que la restauración tetrárquica propicia los cultos egipcios construyendo nuevos templos, restaurando otros, lo que los reafirma como uno de los puntales ideológicos del Estado. La vieja religión antaño perseguida adquiere ahora, por el favor imperial, un relevante papel en el conflicto con el cristianismo. A lo largo del siglo IV, las autoridades cristianas respetan la coexistencia con los cultos paganos, incluso algunos emperadores cristianos restauran templos de Isis, pero sobre todo se manifiesta como credo propio de importantes familias senatoriales, dejando entrever así que Isis no había logrado desembarazarse de su utilización como instrumento político.

La destrucción del Serapeo de Alejandría, donde se habían refugiado los paganos acosados por el fanático obispo Teófilo y sus seguidores, supone el aldabonazo final para los misterios egipcios. Es probable que en algunos lugares apartados el culto hubiera caído en desuso antes, tal y como nosotros mismos defendemos para la situación hispana, y en aquellos en los que se mantuvo la actividad cultual, la política de Teodosio favoreció la destrucción de santuarios paganos que habían quedado jurídicamente desguarnecidos y en consecuencia sometidos a destructora actividad de los cristianos. Las situaciones debieron ser muy ambiguas, pues hay noticias de que en Roma aún a comienzos del siglo V se celebraban los festivales egipcios y que el santuario de Isis en File mantuvo culto hasta su prohibición en el año 535. Pero las fuentes sólo se refieren a algunos casos esporádicos. No podemos determinar qué había ocurrido con el culto en lugares alejados donde había conocido épocas de plenitud hasta el siglo III. Tal vez en algunos lugares persistiera clandestinamente, quizá en otros sitios la convivencia entre paganos y cristianos favoreció el normal funcionamiento sin merecer comentario por parte de las fuentes. En efecto, la actitud de los cristianos triunfantes no fue igual por doquier. Hispania no venera ningún santo arrasador como lo hace la Galia en la figura de Martín de Tours. Pero ello quizá se deba a que las divinidades egipcias habían periclitado en Hispania antes de que los cristianos pudieran hacer efectiva la convicción de la exclusividad de su fe.

Capítulo XXXII

El misterio de Mitra

Jaime Alvar

Es posible que de entre los cultos mistéricos sea el de Mitra el más afamado. No podemos afirmar que exista justificación histórica para semejante hipótesis, ya que responde más bien a la subjetiva apreciación que de los misterios se han ido forjando los autores modernos. Ciertamente, sus concomitancias con el cristianismo han favorecido la imagen de que ambos cultos ocupaban el mismo espacio sociocultural, de donde habría surgido una rivalidad de la que Cristo habría salido victorioso. Incluso se ha llegado a afirmar en una sentencia tan inverosímil como creída que si el cristianismo no hubiera triunfado ahora seríamos mitraístas.

La polémica del siglo IV se establece entre los seguidores de Cristo y los defensores del politeísmo, de manera que no existe una teoría en favor de Mitra ajena a la que se esgrimía a propósito de cualquier otro rito pagano. El paganismo, en su conjunto, formaba un bloque antagónico y no existían confrontaciones parciales que pudieran beneficiar aisladamente a un culto en concreto.

Por otra parte, la difusión del mitraísmo, en la medida en la que la conocemos, no permite asegurar que se tratara de un culto más arraigado que cualquiera otro de los mistéricos, de manera que su base social tampoco permite sostener la hipótesis mencionada. Es cierto que gozó de amplio apoyo en el ejército y que de ahí podría proceder un indiscutible apoyo en caso de que algún emperador hubiera decidido convertirlo en la expresión supraestructural del Estado. Lo cierto es que ninguno lo hizo, por lo que no podemos comprobar la veracidad del aserto. Pero es que, además, las características intrínsecas del culto hacían muy difícil su éxito universal. Marginaba a la mitad de la población porque era exclusivamente masculino. Carecía de expresiones formales externas que sirvieran para cohesionar públicamente y de forma interestamental a sus seguidores y, por último, no parece haber tenido los apoyos necesarios en las altas esferas del poder. Éstas se conformaban con que les sirviera de instrumento de integración de las tropas fronterizas, que aseguraban su fidelidad a través de la milicia en el culto. En cualquier caso, para entender por qué ni Mitra ni ningún otro culto mistérico se impuso en el maritaje con el aparato del Estado bajoimperial no sólo hay que entender sus características internas, sino también —y sobre todo— las razones por las que se produce el triunfo cristiano.

Siguiendo los criterios que acaban de ser expuestos, parece conveniente atender, de modo inicial, a los aspectos internos que caracterizan al mitraísmo y que le confieren su diferente contenido religioso.

Frente a lo que hemos podido percibir en otros cultos orientales, el casos de Mitra resulta insólito, pues carecemos de un relato literario similar a los que nos transmiten los autores antiguos sobre los mitos correspondientes a otras divinidades. Esta circunstancia obliga, por tanto, a reconstruir el mito a partir sustancialmente de una información iconográfica, a lo que se pueden añadir algunas referencias aisladas que se han conservado más o menos esporádicamente en autores clásicos; la documentación arqueológica, en cambio, es de escaso auxilio para este propósito, si tenemos en cuenta las dificultades para trascender de la iconografía al universo simbólico y mítico por ella representado.

En virtud de esa peculiaridad, no podemos adquirir más que las líneas más groseras del relato, al tiempo que perdemos las sutilezas que tanto de forma consciente como inconsciente quedan reflejadas en la transmisión literaria. Esto es precisamente lo que moldea una imagen más diferenciada de Mitra en relación con los restantes cultos mistéricos.

En este sentido, y a modo de ejemplo, los investigadores han prestado enorme atención a un asunto que, según la manera en que se aborde, puede resultar insignificante. La cuestión se refiere al sufrimiento divino, como circunstancia inexorable para la redención. Sin duda, el cristianismo ha influido en la formulación de la teoría que Frazer resume en la afamada expresión de los dioses de la muerte y resurrección («dying and rising gods»). Sin embargo, no hay constancia de que Mitra experimente un sufrimiento similar al de otros dioses salvíficos, a pesar de lo cual su carácter mistérico parece indiscutible. Naturalmente no existe una ley inexorable para que los dioses de salvación tengan que sufrir pasión, pues por sus propios orígenes la conformación mítica ha de ser diferente y la taxonomía que los reagrupa como cultos soteriológicos es posterior a sus enunciados míticos. Es decir, la arbitrariedad no es de los contenidos de cada uno de los cultos, sino del procedimiento de clasificación y la formulación de sus denominadores comunes.

No obstante, en su transmisión al mundo grecorromano, estos cultos orientales conocen un proceso de homogeneización (en realidad, un mecanismo de adaptación selectiva de elementos integrables en el imaginario grecorromano) en el que uno de los componentes pudiera haber sido, en concreto, el sufrimiento divino para la salvación del género humano, y no tanto porque sea necesario aproximar la realidad mitraica al cristianismo, como ya hicieron otros estudiosos, sino porque es propio de los cultos que se desarrollan en el mismo entorno. De ser así las cosas, podría resultar aceptable que la víctima inmolada sea una alegoría del propio dios, como ya fue sugerido hace mucho tiempo, aunque con escaso apoyo en la investigación actual.

Tal vez convenga ser menos estrictos de lo que la moderna hipercrítica postula, pues nada impide que la sangre derramada del toro sea la que produzca la salvación y que, en consecuencia, sea divina. Es cierto que puede adquirir esa cualidad por la intervención del divino matarife, pero esto no afectaría al postulado que se basa, precisamente en un letrero escrito en el mitreo de santa Prisca de Roma, en el que al pa-

recer podía leerse, a pesar de su mal estado de conservación, *et nos servasti eternali sanguine fuso*. Si admitiéramos que el toro es una hipóstasis del dios, quedaría solventada la cuestión (admito que quizá innecesaria) de la experiencia mortal del dios mistérico. No se trataba más que de mostrar las incertidumbres interpretativas que genera el discurso basado exclusivamente en las imágenes, pues los nexos que pudieran unirlas permiten absoluta libertad en la imaginación de los intérpretes.

Pero, a pesar de esa teórica libertad, los estudiosos se han ceñido a un relato único, universalmente admitido, de manera que las divergencias en este caso apropiado para la creatividad han sido menores que cuando los textos sólo dejan entreabiertas las puertas de la imaginación.

Pues bien, a partir de la lectura ágrafa de las imágenes, se atisba el nacimiento milagroso de un niño que surge de una roca, frecuentemente con forma de huevo, para disminuir las dudas sobre la influencia órfica. Esta génesis acontece, además, bajo un arco celestial, en el que están representados los signos del Zodiaco junto con los más destacados elementos astrales. Nace Mitra, pues, en una cueva cósmica, la gruta a la que queda reducida la bóveda celeste; de la roca surge el dios niño, desnudo y tocado con un gorro frigio. Se trata, aparentemente, de la piedra primigenia, el mundo embrionario sometido al influjo de las constelaciones. Es, pues, el primer paso del mito en el necesario ordenamiento astral.

Después, encontramos a Mitra adorado por unos pastores. Sería fácil dejarse llevar por explicaciones analógicas de escenarios simbólicos mejor conocidos, pero en realidad ignoramos qué sentido interno tuvo esta escena en relación con las restantes experiencias vivenciales representadas. Otro tanto podemos afirmar sobre las enigmáticas escenas en las que Mitra está sobre un árbol que otra figura simula estar talando. Mitra protector de la vegetación y de la naturaleza según aparentan sus representaciones vinculadas al agua. En esa dirección, además, Mitra tiene conexión con la feracidad de los campos, como se desprende de otras representaciones iconográficas y de la mención que de él hace Porfirio como «guardián de los frutos».

Más tarde, parece que Mitra recibe el encargo del dios Sol, a través del cuervo mensajero, de que capture a un toro y lo encierre en la caverna mitraica. Y, se representa a Mitra subido a lomos del toro yendo hacia la gruta.

Aparentemente el toro logra escapar, por lo que Mitra tiene que recuperarlo. No tenemos la certeza de que en ambos casos se trate del mismo animal, pero de este modo alcanzamos la escena principal del ciclo. Como causa simple se diría que, para que no vuelva a escapar, Mitra acaba con el toro; sin embargo, la escena es de tal trascendencia que es necesario asumir motivaciones más profundas que justifiquen la imagen rotunda de Mitra tauróctono.

Cientos de veces descrito, el cuadro representa a Mitra agarrando al toro por los orificios nasales e hincándole una rodilla en el espinazo, mientras le clava una daga en el cuello. Brota vistosa la sangre que lame un perro. El toro ya ha doblado las patas, por lo que es más accesible a quienes lo acosan. Un escorpión clava su envenenado aguijón en las turmas del toro, mientras una serpiente, señora del subsuelo, símbolo del mundo ctónico, parece intervenir como anfitriona del óbito. Antes ha habido tiempo de que el rabo se convierta en una haz de espigas, imagen inequívoca del carácter fecundante de la pasión.

Si en el nacimiento está presente el orden cósmico, la escena de la muerte es una extraordinaria alegoría del ciclo vital.

Tras el sacrificio, probablemente, tiene lugar el banquete ritual: en una mesa He-



Mitra tauróctono.

lios-Sol y Mitra comparte las viandas del toro, elemento adicional sobre el carácter sacro del animal. La fraternidad de los comensales resulta sorprendente si atendemos a las otras representaciones conservadas de esta pareja. En una, Sol aparece arrodillado ante Mitra, símbolo de una inversión de las relaciones de dominación, ya que antes, aparentemente, era el Sol quien daba órdenes a Mitra. Es posible que se trate de un acto iniciático, pero entonces nos faltaría toda la fase expositiva de los conocimientos ocultos de Mitra que Sol ha deseado adquirir. Así sería comprensible la subordinación de Helios-Sol al que, en otras escenas, Mitra tiende la mano en señal de alianza. Que de ahí se pase a la comida conjunta ya no resulta tan llamativo.

El banquete ha sido considerado como una auténtica comunión a partir de la crítica que a tal efecto formula Tertuliano (*Praescr. haer.* 40,4). No tenemos, en realidad, seguridad de que tal sacramento hubiera existido en ámbito mitraico y, puesto que la única noticia es tardía, podría ser igualmente un préstamo cristiano o una mala inter-

pretación del aunténtico ritual de la comida común. En cualquier caso, la amistad entre Helios y Mitra se corona con una apoteosis: ambos dioses, subidos en el carro solar, se dirigen a su destino celeste.

De nuevo, pues, encontramos un dios organizador de las relaciones astrales, que gracias a su esfuerzo vivencial otorga sentido al ciclo vital, genera fecundidad y, por tanto, es ejemplo de conducta para sus seguidores. Aunque no podamos documentar su pasión —quizá porque no la hubiera experimentado—, el sufrimiento salvífico se proyecta en el objeto sacrificial, una suerte de víctima sustitutoria que, de no ser una manifestación del propio dios, adquiere naturaleza divina como consecuencia de su propio sacrificio.

Las prácticas del culto

La ausencia de testimonios literarios fidedignos dificulta en gran medida la reconstrucción de las prácticas cultuales, de manera que lo que sobre estas cuestiones se defiende es resultado de la especulación que los investigadores realizan sobre los monumentos, pocas veces elocuentes, o partir de la sesgada información procedente de los polemistas cristianos, dispuestos a convencer con cualquier procedimiento del satánico contenido de los ritos ajenos.

Por otra parte, la inexistencia de procesiones o cualquier otro procedimiento de exhibición pública disminuía las posibilidades de influir en el público no vinculado al culto, el cual —en correspondencia— no muestra interés, lo que se traduce, en definitiva, en un volumen documental muy escaso.

Los mitreos y su función

Frente a las obvias expresiones rituales de carácter público de otros cultos orientales, el mitraísmo se caracteriza por su interiorización, de manera que —en la medida en la que las conocemos— sus prácticas se realizaban en el interior de los santuarios. Éstos tenían una estructura completamente distinta a la de los templos grecorromanos, no porque buscaran unos rasgos diferenciadores más o menos externos, como los de los dioses egipcios, sino porque verdaderamente el funcionamiento era distinto y, en consecuencia, requería uuna estructura arquitectónica diferente.

Destaca, en primer lugar, su aspecto, pues estaban construidos como si de verdaderas cavernas se tratara. Con ello pretendían lograr la fisonomía del espacio en el que se desarrolla el mito: la caverna del nacimiento y la caverna de la tauroctonía, tal y como se representa en ocasiones en los relieves conservados. Seguramente, puede afirmarse que la gruta reproduce simbólicamente la bóveda celeste, receptáculo del acontecimiento sublime que acomete el dios.

Así pues, todo lo que se encuentra en el santuario mitraico responde a la simulación del espacio mítico, de manera que la atención del fiel era permanentemente reorientada hacia la realidad cultual que lo envolvía. Se ha supuesto que en los mismos mitreos se realizarían sacrificios de animales, incluso del toro que sería consumido en comunión colectiva. Sin embargo, da la impresión de que los altares hallados *in situ* no parecen adecuados para sacrificio de víctimas tan grandes y, por otra parte, los huesos hasta ahora encontrados pertenecen a animales de reducido tamaño, probablemente aves.

A pesar de estas dificultades, la documentación literaria parece suficientemente clara como para que aceptemos la existencia de comidas rituales de mitraístas, independientemente de que puedan ser consideradas como sacramentales. En realidad, la información no permite determinar la naturaleza específica de tales banquetes, pero la polémica establecida por los apologetas cristianos nos inclinaría a aceptar el grado máximo de proximidad con la comunión cristiana, pues, de lo contrario, no hubiera sido necesaria tanta preocupación. La disposición interna de los *spelaea*, las cavernas del dios persa, permite la realización de tales comidas colectivas, pues el templo consiste en una nave, rematada en un ábside que alberga la representación de la tauroctonía, en cuyos lados discurren dos largos bancos inclinados hacia el muro para facilitar su función de triclinios. Por otra parte, la propia iconografía mitraica recoge la escena de la comida de Helios con Mitra, en una especie de pacto sobrenatural que no sería extraño que quedara ritualizado en las prácticas del culto. Un relieve de Mérida, de dudosa adscripción mitraica, representa un banquete ritual y, a la izquierda, lo que pudiera interpretarse como la escena del nacimiento de Mitra. Más explícitos, los frescos de santa Prisca permiten reconocer a los sirvientes conduciendo un toro, un gallo, un carnero y un cerdo, mientras que otros llevan objetos litúrgicos o alimentos

Ignoramos en qué circunstancias se realizaban estos ágapes, ni con qué frecuencia, por lo que no merece la pena especular sobre ello. Sin embargo, sí es interesante para la organización interna del culto señalar que no todos los iniciados participaban del mismo modo en el banquete ritual, pues los grados inferiores servían a los superiores.

En cualquier caso, el tamaño de estas grutas mitraicas era siempre muy reducido, de manera que las comunidades habían de ser forzosamente pequeñas, lo que explica la multiplicación de santuarios en algunas localidad que, como Ostia, aceptaron gustosas al dios persa.

La iniciación

Como rito más específico del carácter mistérico del culto, la iniciación constituye uno de los momentos de mayor tensión religiosa en las cavernas mitraicas. Como en los cultos anteriormente analizados, no todos los devotos de la divinidad estaban iniciados. Es la diferencia entre los simples *cultores* y los miembros de las cofradías que, para acceder a ellas, tenían que superar las pruebas iniciáticas, que aparentemente están recogidas en los frescos del mitreo de Capua.

El candidato era seleccionado de entre la comunidad de fieles que tal vez se reuniría ocasionalmente, como los seguidores de Isis, en *scholae*, dependencias diferenciadas del templo propiamente dicho. Adjudicado el mistagogo, la instrucción sería recibida asimismo en dependencias del santuario, pero aún no tendría acceso a la caverna. No sabemos cómo se transmitía el conocimiento de las cosas ocultas. En el caso de Isis, el mistagogo parece capaz de interpretar los escritos jeroglíficos para ir instruyendo al iniciando. Nada similar se conserva en el mitraísmo, a menos que sea correcta la interpretación como catecismo mitraico de un fragmento de papiro egipcio conservado en la Biblioteca Nacional de París y que ha suscitado una importante polémica. Los argumentos empleados a favor no son, es verdad, concluyentes —de lo contrario no habría discusión—, pero tomados en su conjunto podrían avalar la idea de un texto vinculado al mitraísmo, por más que la escasa difusión del culto de Mitra en Egipto contribuya a la disuasión. En el actual estado de conocimiento la suspensión de juicio es la pos-

tura más prudente. Sin embargo, podría haber sido cierto el descubrimiento de un catecismo mitraico, con lo que admitiríamos la existencia de una labor catecúmena. El hecho de que el papiro mencionado no fuera mitraico no anularía la hipótesis, sencillamente no la ratificaría. Pero, adicionalmente, convendría señalar que la homogeneidad temática del arte mitraico desde Dura Europos, a orillas del Éufrates, hasta Mérida, junto al Anas, demuestra la rigidez a la que se sometía a quienes habían de representar las escenas míticas y corroboraría la existencia de una enseñanza uniforme en un dilatado periodo, explicable fácilmente si se difunde mediante literatura litúrgica.

En cualquier caso, llegado el momento del trance iniciático, el *mysta* había de superar una serie de pruebas que, en buena medida, parecen de carácter físico, por lo que difieren de las que tiene que soportar Lucio en la iniciación isíaca. Es tentador suponer una relación entre esa demostración de fortaleza física y la aceptación del mitraísmo en medios militares que, sin duda, prestan el nombre a uno de los grados iniciáticos, el de *miles*.

Las citadas pinturas de Capua presentan a un individuo conducido por su mistagogo, otro arrodillado y maniatado a la espalda ante un soldado que lo somete a una prueba específica, mientras un sacerdote sostiene ante él una corona que recuerda inevitablemente el texto de Tertuliano (*De corona,* 15):

> Sonrojaos, compañeros de armas de Cristo, que no vais a ser juzgados por Él, sino por algún soldado de Mitra, a quien, al ser iniciado en la caverna, verdadero campamento de tinieblas, se le exhorta, tras ofrecerle una corona con una espada y después de colocársela en su cabeza, a que la retire de ella con la mano extendida y que la lleve en el hombro, diciendo que Mitra es su corona.

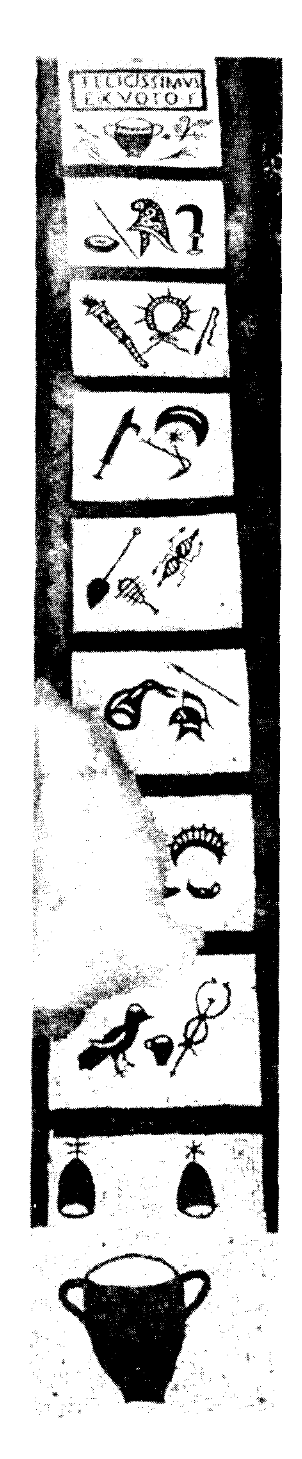
Otra escena presenta al *mysta* tumbado en el suelo. Si se hace una lectura secuencial, siempre sería el mismo individuo que va progresando a través de diferentes pruebas hacia la iniciación. Pero hay quien considera que podría interpretarse como escenas diferentes y que, unidas la del maniatado ante el soldado con la del hombre tumbado, podrían avalar determinados textos cristianos que acusan a los mitraístas de la realización de sacrificios humanos. No obstante, los cristianos fueron, asimismo, acusados de tal práctica, según revela Tertuliano al afirmar que entre las imputaciones que se les hacían estaba la de sacrificar en reunión nocturna a un niño que, a continuación, se lo comían mientras empapaban pan en su sangre (Tert., *Apol.* 7, no es difícil intuir que se trata de una deformación malintencionada de la eucaristía). Por consiguiente, no debemos hacer demasiado caso de tales acusaciones, porque burdamente pretenden denostar la fe ajena.

Mayor éxito ha tenido la explicación simbólica, según la cual el iniciando es acusado —quizá por su vida anterior— y condenado a muerte. En el rito iniciático sería ficticiamente ejecutado. Superada esta prueba trascendente, nacería a una nueva vida, extremo del viaje iniciático que se celebraría con un banquete ritual, tal vez de carácter sacramental.

Los grados iniciáticos y el servicio en el culto

Ningún otro culto oriental presenta una jerarquización del personal de culto tan acusada como el mitraísmo.

No podemos determinar si la razón estriba en el influjo que el aparato militar



Representación de los siete grados del mistraísmo, mosaico, Ostia.

pudo haber ejercido en la configuración de la estructura interna de los miembros iniciados, o si, por el contrario, es consecuencia de un desarrollo interno, en función de la interpretación de las categorías planetarias, que favorece su entrada en sectores sociales que requieren una sutil articulación interna en su organización.

En cualquier caso, fuentes de muy diversa índole, literarias (por ejemplo, san Jerónimo, *Ep.* 107), epigráficas, iconográficas, etc., aunque no anteriores al siglo II d.C., coinciden en afirmar que había siete grados en la escala de los servidores del dios:

1.- *Corax* (Cuervo). Le corresponde el planeta Mercurio. Su característica es la máscara de cuervo. Probablemente hacía de intermediario o mensajero entre el *Pater*, mistagogo, y el iniciando, *mysta*. Como el ave mensajera, el miembro de este grado parece encargado de todos los menesteres menores, al servicio permanente de las necesidades del santuario o del culto.

2.- *Nymphus* (Novio), planeta, Venus. En los frescos de santa Prisca, el *Nymphus* va cubierto con el velo amarillo de la desposada. Seguramente indica el maritaje entre el iniciado y la divinidad. Fírmico Materno (*De error.* 19,1) recoge la fórmula ritual de quien accede al grado: «¡Mira desposada, salud desposada, salud nueva luz!» La hierogamia manifiesta la función femenina del devoto, lo que explica su posición bajo la tutela de Venus. Es probable que la unión corporal con Mitra exija la ulterior castidad del iniciado, una continencia sexual mencionada por Tertuliano que los denomina *continentes*, aunque parece afectar en exclusiva a los *patres*.

3.- *Miles* (Soldado), planeta, Marte. Sus atributos son la jabalina, el casco y un saco anudado. Según el texto reiteradamente mencionado de Tertuliano (*De praescr. haer.* 40,4), los iniciados en el tercer grado eran marcados en la frente, tal vez con hierro candente o con un tatuaje.

Estos tres primeros niveles ejercían el servicio en los banquetes rituales, mientras que los cuatro grados restantes participaban como comensales. Por esta y otras circunstancias, algunos autores han considerado que la verdadera iniciación en los misterios de Mitra comenzaba en el siguiente grado:

4.- *Leo* (León), planeta, Júpiter. Llevan máscara de león y un manto rojo. La iconografía mitraica representa un monstruo con cuerpo humano y cabeza de león, conocido como el leontocéfalo, que parece una

deidad vinculada con este grado. Como atributos tiene la paleta de cisco y el rayo. También está asociado a la miel, como los pertenecientes al grado Persa. Su función ritual afecta a todo lo relacionado con el fuego.

5.- *Perses* (Persa), bajo la protección de la Luna. Llevan una túnica blanquecina con ribetes amarillos. Es el encargado de los frutos en los banquetes rituales. El título genera problemas, pues mientras que para unos revela el origen del culto, para otros representa la prueba de la creación de los grados en Occidente, ya que ese grado no podría haber existido con ese nombre en su lugar de origen.

6.- *Heliodromus* (Mensajero de Sol), bajo la protección del Sol. Su característica es la túnica roja y sus atributos son los propios del sol, como la corona radiada, el látigo, etc. El significado de su nombre no es del todo claro. Parece referirse a los que realizan el recorrido del sol, de manera que los iniciados en este grado están en conexión con el Sol, como divinidad importante en la historia de Mitra. Da la impresión de que son como vicarios de los *patres*.

7.- *Pater* (Padre), planeta, Saturno. Llevan túnica roja con ribetes amarillos y abrigo púrpura. Sus atributos son el gorro frigio, el mismo que lleva en las representaciones Mitra, la vara del pedagogo y el anillo de la autoridad. Es el representante de Mitra, por lo que ejerce de jefe máximo de la comunidad, con poder decisorio sobre los asuntos que afectan al culto, a las propiedades del templo o de la comunidad, etc. La epigrafía atestigua la existencia de una figura adicional, el *pater patrum*, autoridad superior, pero no podemos asegurar que se trate de un supervisor de varias comunidades o de un encargado por encima de los distintos *patres* que pudiera haber en una misma hermandad. Esta hipótesis parece más apropiada, teniendo en cuenta que también hay documentado un *pater leonum*, algo así como el encargado del grupo de *leones* de una cofradía.

Por lo que podemos deducir de la información disponible, estos miembros del clero no vivían en el templo como sin formara una orden, encerrados como si de un monasterio se tratara. Por el contrario, todo parece indicar que se trataba de individuos socialmente integrados que tenían su vida profesional y social fuera del espacio religioso y que participaban del culto como cualquier otro habitante del Imperio que no hubiese tomado la decisión de iniciarse. En esto existe una clara diferencia con respecto a los galos metróacos o los pastóforos isíacos; pero no podemos asegurar que los *patres* de Mitra tuvieran otras ocupaciones profesionales ajenas a su sacerdocio. En los otros cultos, la diferencia esencial estriba en la escasa articulación del clero; no obstante, Lucio, tras haberse iniciado ejerce la abogacía, lo que equivale a cualquier miembro de los grados inferiores de Mitra que trabajara fuera del templo. Pero no parece que el sumo sacerdote, llamado Mitra, que inicia a Lucio tuviera dedicaciones ajenas al culto; por lo mismo, no creo que Gayo Acio Hédicro, *pater patrum* en Mérida, tuviera que ganarse la vida ejerciendo una profesión fuera del santuario emeritense.

La expansión del mitraísmo

En sus orígenes védicos, Mitra es una divinidad importante, pero no es dios supremo, por lo que llama la atención que, en el trasvase de la religión irania al Mediterráneo, Mitra haya desplazado a Ahura Mazda. Ignoramos las circunstancias en las que se produce ese fenómeno, vinculado, sin duda, al proceso de helenización del culto.

El nombre védico de Mitra está relacionado con el término «amigo» y, por extensión, con «alianza». Por ello no ha extrañado encontrar al dios como garante de tratados internacionales. Pero cabe asimismo la posibilidad de que el concepto básico del nombre sea la «medida», es decir, lo exacto y, por consiguiente, lo justo. El dios surge, entonces, como patrono de la buena fe que se encuentra en la esencia de lo justo, lo equilibrado, lo aceptable, lo recíproco y, en definitiva, la amistad.

Con el triunfo zoroástrico, Ahura Mazda ocupa la posición hegemónica del panteón, mientras que Mitra aparece como comandante militar, jefe de los ejércitos de la justicia, defensor del orden contra el caos y de la luz frente a las tinieblas. Serán precisamente estos rasgos los que caractericen a la divinidad que desciende desde el altiplano iranio al Mediterráneo.

De Persia a Roma

No es fácil determinar el recorrido que sigue Mitra, como divinidad independiente, para hacerse familiar en el ambiente mediterráneo. Han supuesto algunos autores que, dada la importancia de los referentes astrológicos en el culto, éste hubo de reciclarse en Babilonia, donde la escuela caldea de astronomía había alcanzado un elevado grado de desarrollo y, según esa corriente de pensamiento, allí se habría producido la reconversión del culto persa por el contacto con la ciencia babilonia. La nueva realidad surgida de ese proceso de mestizaje sería más fácilmente aceptable por el mundo helenístico, el nuevo espacio cultual que había de ganarse Mitra.

Cabe, no obstante, otra alternativa, menos emparentada a los grandes centros, como si sólo en ellos pudieran generarse fenómenos de relevancia. De hecho, muchos ámbitos del antiguo Imperio aqueménida mantuvieron dinastas locales de estirpe persa de los que habrían de surgir algunos de los reinos helenísticos, como Comagene, el Ponto, etc. En concreto, los monarcas de este último reino llevaban el significativo nombre de Mitrídates, expresión fehaciente del vigor que el culto a esta divinidad tenía en la región de Anatolia, incluida Armenia. Buena parte de ese gran espacio geográfico había conocido el establecimiento de magos, los oficiantes de los sacrificios, que la literatura clásica asocia con Mitra, aunque no existan testimonios directos de su vinculación. Al margen de que ésta fuera o no real, ese grupo especial de pensamiento y acción que fue el de los magos participaría de un modo directo o indirecto en la transformación religiosa de la que habría de surgir el Mitra que los piratas cilicios darían a conocer a los romanos.

Por otra parte, en esta zona la influencia cultural griega es enorme por el intenso contacto ejercido a través de los intercambios comerciales y, también, por el establecimiento permanente de griegos en determinados puntos clave, verdaderos focos de difusión cultural. Pero la cultura que de allí emana no es una burda emulación provincial de la gestada en la Hélade, sino que constituye una realidad mestizada, riquísima en potencialidades como corresponde a un producto cultural surgido de la necesidad de satisfacer experiencias dispares. Precisamente en la región de Comagene parece haberse producido la identificación de Helios y Apolo con Mitra, principio básico de la helenización del dios persa que habría de enriquecerse con otros préstamos más profundos en lo cultual para convertirse en una religión mistérica.

Da la impresión, pues, de que alguien o algunos grupos son responsables, precisamente en algún lugar no identificable del mundo miroasiático, de un profundo

proceso de transformación de los sistemas de creencias de los reinos herederos del Imperio persa. En ese cambio, Mitra queda erigido en divinidad tutelar del Estado y, como tal, en figura principal del panteón; pero además adquiere la fisonomía de un dios mistérico, al que se accede mediante ritos iniciáticos, y transforma su cosmovisión, adoptando paradigmas propios del mundo en el que ha de implantarse, es decir, helenizándose. Así pues, igual que los cultos egipcios habían experimentado un profundo cambio con la acción conjunto de Timoteo y Manetón, o el cristianismo con Pablo de Tarso, Mitra parece haber tenido un anónimo reformador (no necesariamente individual, ya que puede ser producto de un cambio más progresivo) responsable de su exitosa proyección mediterránea.

Plutarco es el autor que proporciona la primera información del contacto entre el mitraísmo y el mundo romano al señalar que los piratas cilicios vencidos por Pompeyo celebraban extraños ritos de los que derivan los misterios mitraicos. Esos grupos armados son efecto de la desestructuración de los estados helenísticos que van cayendo bajo el poder romano, de modo que viejos militares pertencientes a ejércitos regulares desaparecidos no encuentran otra forma de vida distinta a la guerra. Cuando logran crear una banda armada a su entorno pueden llegar a alterar el orden hasta el extremo de que el Senado romano se preocupe por la restauración del orden como es el caso que nos ocupa. Pero aquí, la fuerza militar parece haber ido acompañada de un ideario que defendía la proximidad del último milenio, el de la hegemonía de la luz que habría de vencer a las tinieblas. No es difícil imaginar que los ejércitos romanos representarían para ellos la fuerza de la oscuridad, lo que situaría el conflicto más allá de la mera confrontación de fuerzas en una auténtica confrontación ideológica.

Declarando invencible a su dios, aquellas tropas no estructuradas bajo la férula de un estado, se otorgaban una fortaleza superior a los límites físicos que sería envidiada por los propios ejércitos romanos. La *emulatio* se habría convertido, así, en un acicate potentísimo para la expansión de Mitra.

La campaña de Pompeyo contra los piratas cilicios estuvo acompañada por el triunfo. Miles de ellos fueron vendidos como esclavos en el sur de Italia, donde la investigación moderna ha supuesto que se difundiría el culto persa. También se ha especulado con la posibilidad de que los ejércitos romanos que habían servido en Oriente hubieran regresado con el culto de Mitra entre sus apropiaciones. Nada, sin embargo, avala estos supuestos, pues no hay documentación de un mitraísmo republicano en Roma o Italia. Sin duda, el proceso de integración religiosa es más complejo que el petate de un soldado.

Tampoco puede ser considerada con seriedad la posibilidad de que Nerón hubiera sido iniciado en los misterios de Mitra por el rey de Armenia Tirídates. Se trataría más bien de escenografía diplomática, con la que se desea captar la voluntad de la otra parte. La iniciación de Nerón en la magia no requiere una verdadera «conversión», ni siquiera una inclinación devota hacia una nueva expresión religiosa. Nada indica que haya un cambio en las preferencias religiosas neronianas y, aunque las hubiera habido, sería muy difícil atisbar el grado de proyección social que hubieran podido alcanzar. En realidad, hasta el último cuarto del siglo I d.C. no tenemos garantía de una cierta implantación de Mitra en Roma.

Las campañas orientales de los Flavios parecen haber asentado las bases para el contacto religioso y la posible aceptación de los cultos ajenos en Roma, como consecuencia de la repatriación de veteranos que habían estado en contacto con auxiliares reclutados en Oriente. Como detalle significativo, un liberto imperial erige en Roma

una inscripción bilingüe dedicada a Mitra (*CIL* VI, 732), y ya en hacia el año 80 Estacio da cuenta del sacrificio del toro en su *Tebaida*, pieza con la que se estrena el mitraísmo en la literatura latina.

No es posible precisar mucho más en el proceso de integración del mitraísmo en Roma. Su entrada no había sido tan triunfal como la de Cibeles, ni tampoco había sido objeto de la atención de la literatura como en el caso de Isis. Pero el siglo II es también el momento de la gran eclosión de Mitra en el mundo romano.

Mitra en Roma

Entre los siglos II y IV d.C., Mitra goza de una especial atención entre la población de Roma. Se ha calculado que aproximadamente un diez por ciento de la población estaría iniciada en algún culto mistérico; aunque no demos crédito a estos datos numéricos —basados siempre en cálculos absolutamente imprecisos—, transmiten una idea sobre el grado de implantación y de aceptación social. Visto desde otra perspectiva el asunto, sólo en Roma se han localizado cuarenta mitreos y se estima que habría más de cien; en Ostia hay exhumados diecisiete, pero pudo haber más. Todo parece indicar que la gran difusión de mitreos se produce en la segunda mitad del siglo II d.C., de manera que la aceptación se produce rápidamente, favorecida, sin duda, por circunstancias extraordinarias. Téngase en cuenta que el mitreo de Mérida se funda en el año 155 d.C., sin duda, al amparo de esa oleada irresistible.

Coincidiendo con ese momento de multiplicación de mitreos, se constata hasta qué punto el ejército había sido permeable al culto persa. Altos mandos aparecen ya involucrados en el mismo, incluso individuos de rango consular. Sin duda, estos destacados miembros de la sociedad romana suponen un estímulo innegable para la propagación del culto, al tiempo que constituyen un ejemplo obvio para la promoción de otros. Pero no sería ésa la única dirección del cambio. En realidad, si altos personajes del Estado se integran en el culto de Mitra es porque éste ha penetrado ya profundamente en los sentimientos religiosos de los romanos y da satisfacción a alguna de las inquietudes que se estaban planteando en el ámbito ideológico.

El punto culminante del apoyo oficial al culto de Mitra se alcanza cuando el emperador Cómmodo se hace iniciar en sus misterios, aunque no como jefe del Estado, sino como particular (*Hist. Aug., Comm.* 9,6) y, además, concede una cripta de su palacio de Ostia para celebrar los ritos (*CIL* XIV, 66). Emperadores anteriores habían favorecido de un modo u otro a otros cultos orientales, pero Mitra no había gozado de ese privilegio (ni siquiera hay constancia de que Hadriano le dedicara una especial veneración). Hasta entonces, Mitra se había tenido que conformar con el apoyo de los cuadros medios y superiores del ejército o de la administración central, según se documenta en la epigrafía conservada.

Es probable, incluso, que desde Cómmodo, Mitra haya permanecido en la casa imperial, pero falta información que lo avale. Septimio Severo, cuya preocupación por los asuntos militares es notoria, parece haber tratado con mimo este culto que tanto arraigo tenía entre sus soldados. De hecho, en su época había un sacerdote en funciones para la *domus Augusta*, pero la documentación tampoco permite desvelar la intensidad de la devoción imperial o de las altas esferas de la administración del Estado.

Con posterioridad se han detectado ciertos testimonios que han sido interpreta-

dos como expresión de la devoción imperial. Sin embargo, algunos casos, como las monedas de Gordiano III, pueden ser reinterpretados como síntomas de la propaganda imperial más que la verdadera devoción de los emperadores, tal y como asume la investigación actual. Ahora bien, lo más importante no es identificar o desvelar los verdaderos sentimientos religiosos del emperador como individuo, sino el alcance de su acción política en la esfera religiosa. Es decir, la perspectiva histórica no es preocuparse por la sinceridad del emperador, sino despejar las razones que lo obligan a hacer propaganda política con la emisión de una moneda en cuyo reverso aparece la tauroctonía.

Lo más sorprendente de esta historia «oficial» de Mitra es que la primera alusión inequívoca de la implicación imperial en el culto no se produce hasta el año 307, cuando Diocleciano, Licinio y Galerio restauran un mitreo de *Carnuntum* (donde el ejército tiene un peso específico enorme y el mitraísmo ocupa un lugar muy destacado entre sus cultos) y declaran al dios como protector de su poder imperial.

Algunos autores, de todas formas, han minimizado la importancia de Mitra en el proceso de implantación de un enoteísmo solar, como el pretendido por Aureliano, en el último cuarto del siglo III d.C., o, después de la Tetrarquía, por Juliano, como reacción a la represión ejercida por Constantino. Es cierto que el Sol sincrético que resulta de la especulación teológico-filosófica no es Mitra, ni siquiera que la aportación del mitraísmo sea esencial en el sistema de creencias o de rituales de ese nuevo culto que, en consecuencia, no comparte los postulados de los dioses mistéricos. Sin embargo, la integración de Mitra en ese proceso es indiscutible, de manera que se ve arrastrado por ese flujo que el poder imperial alimenta.

Mitra mantiene una existencia ambigua, pues, por una parte, existe una voluntad obvia por integrarlo dentro del culto al Sol, abstracción que aglutina a todas las deidades supremas de los panteones que conviven en el Imperio, pero, por otra parte, su popularidad le permite una existencia independiente, no sometida al proceso de reunificación, de manera que conviven dos formas de religiosidad distintas en las que el mitraísmo tiene una vigencia indiscutible. El fracaso de los ensayos enoteístas solares no arrastra a Mitra. Precisamente, su otra manifestación, la que persistió al margen de los procedimientos integracionistas, logra sobreponerse y continuar como culto diferenciado a lo largo de la conflictiva etapa del siglo IV. Roma parece haber mantenido el culto del dios persa hasta el año 394, aunque una ley del año 391 prohibía cualquier expresión de devoción no cristiana. No hay datos posteriores fuera de Roma, por lo que se puede presumir que el culto de Mitra fue debilitándose progresivamente a lo largo del siglo IV, como consecuencia, esencialmente, de las transformaciones en la composición social del ejército y, sobre todo, en la política de hostilidad imperial. Se ha destacado con razón la ausencia de Mitra entre los baluartes divinos recuperados en la reacción pagana capitaneada por Símaco y Pretextato. Probablemente el culto había languidecido totalmente en Roma y su reivindicación no sería ya prestigiosa, lo que obliga a buscar mejores mentores en la nómina de divinidades paganas.

No fue, pues, Mitra el dios que impedía la progresión de Cristo. El éxito social del persa, ya lo hemos dicho, estaba muy limitado por la falta de integración de más de la mitad de la población, que no podía participar en sus ritos. Las mujeres requerían escenarios religiosos distintos para satisfacer sus inquietudes en ese terreno. Por otra parte, las características de las comunidades mitraicas hacían que su proyección pública en la comunidad fuera mínima, pues actuaban como cofradías ocultas que

podían promover sus propios intereses personales y colectivos mediante el «tacto de codos», pero no transferir sus postulados a paradigmas de la supraestructura del Estado. Para ello hubieran requerido el concurso del poder imperial que, como hemos visto, no obtuvieron (o al menos no lo tuvieron con la contundencia con la que lo recibió el cristianismo). Por ello, las comunidades mitraicas se mantuvieron como pequeñas cofradías de «selectos», lo que no equivale a decir de ricos o aristócratas, sin afán de convertirse en un culto de masas que pudieran ser ideológicamente dirigidas por una autoridad central. Ése será el gran cambio en el funcionamiento interno del cristianismo que posibilite su triunfo como religión de Estado.

Difusión por las provincias

Un factor esencial para la comprensión de la expansión del mitraísmo es su vinculación al ejército. El ambiente militar fue especialmente favorable para la implantación de las creencias promulgadas por el culto persa. En consecuencia, el *limes* proporciona la mayor densidad de restos mitraicos, seguido por las aglomeraciones urbanas surgidas donde había importantes acuartelamientos o comandancias militares.

Una segunda constatación en este sentido es que donde no había una importante presencia militar, Mitra no goza de tanta devoción. Aunque, en tercer lugar, no es desdeñable la implantación en ciertas localidades con escasa relevancia militar. En estos casos se trata por lo general o de importantes centros administrativos, como capitales de provincia, por ejemplo Mérida, o de ciudades portuarias con gran actividad comercial, por ejemplo, Ostia. No se puede deslindar, pues, la difusión de Mitra de la presencia militar, aunque es evidente la relación de mercaderes y esclavos orientales en la expansión del culto. El papel desempeñado por los comerciantes varía de unas regiones a otras y, así, mientras Campania o Galia Cisalpina parecen proclives al dios, en Bética o Lusitania no parece haber existido especial empeño por difundir su culto.

Caso especial parece haber sido la Hélade, donde el mitraísmo no tuvo ningún arraigo, pues sólo se constatan algunos testimonios aislados en determinadas ciudades, lo cual no es exclusivo de Grecia continental, sino que también afecta a Asia Menor, donde la costa no proporciona testimonios, mientras que regiones del interior, como Capadocia o Comagene, antes mitraístas, continúan sus antiguas tradiciones.

El Occidente, fuera de las regiones fronterizas sólo proporciona testimonios en ciudades de cierta importancia y rara vez se documenta en ámbitos rurales. En consecuencia, se puede concluir que los ámbitos indígenas son poco propicios a la adopción de los cultos mistéricos orientales, pues ni siquiera la epigrafía atestigua onomástica indígena. En su mayoría, los dedicantes son libertos orientales o profesionales con onomástica romana, rara vez se expresa la condición servil y, sin embargo, es relativamente frecuente la vinculación de miembros de la administración imperial, sobre todo, legados imperiales más o menos importantes que profesan su fe y su servicio al Príncipe a través de la devoción mitraica.

Sin embargo, la información que obtenemos, prácticamente en su totalidad, de la epigrafía presenta problemas metodológicos que poco a poco va afrontando la investigación, aunque no siempre los puede resolver. En primer lugar, porque la epigrafía constituye un instrumento de expresión dilatado en el tiempo, pero que adquiere su máxima intensidad en el siglo II d.C. Si nuestra fuente de información es casi en ex-

clusiva epigráfica y la epigrafía es mayoritariamente del siglo II, la conclusión fácil es que el mitraísmo es un fenómeno esencialmente del siglo II d.C., cuando en realidad deberíamos decir que es un fenómeno epigráfico del siglo II, pues en el siglo IV podemos tener documentación de otra índole, como de hecho ocurre.

En otro orden de cosas, es necesario destacar que un epígrafe resultaba caro, por lo que las posibilidades de dejar testimonio de fe resultan muy reducidas para quienes no tiene los medios económicos necesarios para costear una inscripción. De aquí se podrían obtener dos conclusiones y ambas falsas. La primera es que los ricos son más religiosos que los pobres, cuando en realidad sólo podemos afirmar que dejan más fácilmente testimonio de su fe (atiéndase por extensión a las expresiones de que tal pueblo es el más religioso de la Antigüedad). La segunda es que el mitraísmo se difundió por segmentos sociales más bien acomodados, cuando sólo podemos decir que los segmentos acomodados poseen un instrumento de expresión religiosa apropiado a sus medios económicos, lo que no coincide con los de los desposeídos. Finalmente, aún cabe una apreciación adicional, porque la epigrafía es un instrumento de expresión cultural que difunde Roma y que en el Occidente sólo adoptan quienes desean expresarse total o parcialmente a través de un vehículo cultural ajeno (por lo general escribiendo además en latín). Con dificultad los herederos culturales de los medios indígenas podrían exhibir sus sentimientos religiosos si no estaban normalizados con los instrumentos culturales con los que los juzgamos. La no expresión por vía romana de la religiosidad indígena no requiere necesariamente que ésta haya desaparecido, tal vez (aunque tampoco necesariamente) se expresaba de forma escurridiza para nuestros procedimientos de medición. No obstante, y en relación con el mundo de los misterios, ese hipotético medio indígena que no sabe, no puede o no quiere expresarse en latín y mediante epígrafes, con dificultad habría adoptado un culto ajeno, de origen oriental, con postulados completamente extraños a las inquietudes que planteaba la integración en el espacio cultural romano.

No se trata de embrollar las cosas, sino de proporcionar estímulos para una reflexión más rica que la ofrecida habitualmente por la literatura manualística que pretende dar temas cerrados, como si la historia estuviera resuelta, y el lector, en lugar de replanteársela, sólo tuviera la posibilidad u obligación de aprenderla tal y como se le entrega.

Capítulo XXXIII

Cultos mistéricos y cristianismo

Clelia Martínez Maza
Jaime Alvar

Análisis historiográfico

El estudio de las aportaciones mistéricas al contexto religioso general en el que aflora el cristianismo adolece de una escasez de fuentes documentales que permitan vislumbrar los procesos de transferencias entre ambos sistemas religiosos. Por este motivo, el análisis de las posibles influencias entre los misterios y el cristianismo queda supeditado, en numerosas ocasiones, al arbitrio del investigador cuyas interpretaciones no pueden sustraerse del contexto ideológico en el que se desenvuelve su tarea.

Y así, la interacción entre el cristianismo y los misterios, y su reflejo en los préstamos supuestamente detectados en los distintos niveles ideológicos, concitó la atención de las más destacadas escuelas teológicas que, en la admisión de tales préstamos, veían la negación de la originalidad del cristianismo y, sobre todo, el reconocimiento tácito de una herencia pagana inconciliable con la ortodoxia católica. De ahí su denodado empeño en rechazar tales préstamos y en recuperar precedentes judíos que demostraran la previa y antigua existencia de los elementos supuestamente copiados.

De manera significativa, el primer trabajo que abordó el estudio de las transferencias entre el cristianismo y los cultos mistéricos fue obra de un pastor calvinista, I. Casaubonus, quien, al explicar el sistema sacramental de la Iglesia católica como una derivación de determinadas prácticas rituales mistéricas, justificaba su rechazo.

Una ulterior aproximación al problema de la existencia de préstamos no se produjo hasta comienzos de este siglo, cuando la escuela de la historia de las religiones encontró particularmente atractivo asimilar el cristianismo al sistema explicativo aplicado a las religiones mistéricas. Dietreich y Reitzenstein, los dos máximos representantes de esta corriente interpretativa, defendían que las relaciones de interdependencia se podían deducir de la existencia de un concepto común, el renacimiento, y como argumento adicional aducían los préstamos rituales como la manifestación cotidiana de la dependencia cristiana de los misterios en niveles ideológicos superiores. Así la muerte y resurrección de Cristo como salvación reproducía la salvación de los sectarios de los misterios a través de la muerte y resurrección de los distintos dioses mistéricos, (por ejemplo, Reitzenstein defendía, como fuente original de la doctrina

cristiana de la redención, los cultos iranios). La teoría de los llamados «dying and rising gods», término acuñado por Frazer, al que ya se ha aludido en capítulos anteriores, fue a partir de entonces generalmente aceptada y desarrollada como prueba de la supeditación cristiana a los misterios. En este sentido la obra de Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterien nach ihren Grundgedanken und Nirkunge*, publicada en 1910, señala la inflexión de esta corriente interpretativa hacia nuevos planteamientos. La evolución se constata a partir de la asunción de un nuevo elemento común a los cultos mistéricos que justificaba los actos litúrgicos: las ceremonias iniciáticas como mecanismo de acceso a la divinidad. La formulación y desarrollo de esta hipótesis fue propuesta por Bousset en una obra publicada en Gotinga en 1921, *Kyrios Christos*. En ella sostiene el autor que la proyección ritual del culto a los «dying and rising gods» a través de prácticas iniciáticas constituyó un factor decisivo en la configuración de la doctrina cristiana del sacramento y la resurrección.

De manera más radical la obra de A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* reproducía paradigmáticamente la teoría de los «dying and rising gods». Para Loisy, la esencia de los misterios y el cristianismo era esta posibilidad de salvación sotérica y de inmortalidad a través de un dios salvador. El renacimiento del cristiano descrito por san Pablo encontraba para este autor su referente más inmediato en los misterios de Deméter-Core, Isis-Osiris, Adonis, Mitra y Atis.

Esta interpretación que parecía impugnar el carácter innovador del cristianismo fue paradójicamente aceptada y reelaborada por una línea de investigación católica liderada por Odon Cassel en la que se defendía el carácter premonitorio de los misterios. Para Cassel, estos cultos, así como el cristianismo, poseían una forma ritual idéntica que se correspondía con un similar significado: conforme a las creencias mistéricas, el *kyrios* alcanzaría entre sufrimientos humanos una nueva epifanía y su apoteosis quedaría señalada por su gloriosa resurrección a una nueva vida. Los iniciados obtendrían la salvación mediante una íntima unión con la divinidad a través de los rituales mistéricos. Según Cassel, éste sería el sentido original del término en san Pablo y no el de doctrina con una comprensión que escapa a lo finito, que sería el que prevalecería más tarde.

No obstante, ya desde comienzos de siglo se percibieron algunos errores metodológicos en los procedimientos empleados por los seguidores de las religiones comparadas, errores motivados por la tendencia, en el análisis de ambos sistemas religiosos, a subrayar las similitudes y a atenuar las diferencias. Por otro lado, los puntos de supuesta conexión eran muy confusos. C. Clemen denunciaba, por ejemplo, la invalidez de un método que carecía de pruebas para defender esta hipótesis.

Una última escuela cuyos principales exponentes fueron F. Dölger y K. Prümm, planteó asimismo la necesidad de estudiar una innegable influencia cristiana en los misterios. La existencia de tales préstamos quedaría confirmada por el propio desarrollo de dichos cultos a lo largo del siglo IV en el que se constituyen en sistemas bien diferentes a los primitivos ritos agrarios. Además, se insistía, sin desdeñar las cuestiones de orden teológico, en el análisis histórico de ambas entidades religiosas para diferenciar los rasgos que podrían calificarse propiamente como cristianos de los elementos adquiridos, no ya de los misterios a través de un préstamo directo, sino del ambiente religioso en el que se desarrollan ambos. Con este fin, se distinguen en la historia del cristianismo tres etapas y sólo en la última fase correspondiente a los siglos IV y V, en los que los *corpora* litúrgicos y doctrinales son progresivamente completados, se admite una relación directa con los misterios.

Este breve repaso a las distintas corrientes historiográficas que emprendieron el estudio de la cuestión revela que la existencia de posibles influencias entre los cultos mistéricos y el cristianismo aparece asumida *a priori* y que el problema fundamental estriba en descubrir al auténtico prestatario, y determinar el grado de dependencia de un sistema religioso respecto al otro. De manera evidente, la contemporaneidad de ambos los hizo partícipes de un mismo contexto cultural, de modo que la reproducción de determinadas categorías religiosas o préstamos lingüísticos no parece un fenómeno insólito. Especialmente si se considera que tanto los misterios como la fe cristiana participaron de un mismo entorno religioso en el que la salvación ultramundana que ambos proporcionaban a sus fieles suponía un elemento constitutivo de la atmósfera religiosa coetánea.

Ya hemos mencionado que la parquedad de las fuentes documentales constituye un obstáculo insalvable, no ya sólo en la reconstrucción de las relaciones entre el cristianismo y los misterios, sino en el establecimiento del conjunto de creencias, valores y rituales que integraban los distintos misterios. La escasez documental se manifiesta en el reducido número de epígrafes conservados, en los dispersos restos arqueológicos y en la ausencia —salvo excepciones— de una «literatura» mistérica ante el silencio exigido a los fieles como obligación ritual para impedir la profanación. Pero la limitación no es sólo de índole cuantitativa sino fundamentalmente cualitativa y se refleja, en primer lugar, en la pobreza informativa del material epigráfico y la descontextualización de los restos arqueológicos, y, en segundo lugar, en la inexistencia de *corpora* teológicos o doctrinales que permitan acceder a los distintos niveles religiosos de modo similar a las grandes obras apologéticas o dogmáticas cristianas que, al mismo tiempo que rebatían los ataques y falsas inculpaciones contra los cristianos, exponían el orden de la liturgia, significado de los sacramentos, etc. Nada de ello existe en los cultos mistéricos y sólo paulatinamente se reconstruyen sus prácticas rituales y su ordenamiento mítico, a partir de la interpretación de las manifestaciones iconográficas, y se rescatan pequeñas obras tal vez destinadas a la instrucción catecúmena.

La carencia de datos en los misterios queda, pues, solventada con la apropiación de rasgos y componentes cristianos, de manera que la realidad mistérica, así arbitrariamente reelaborada, termina aparentando ser originaria del préstamo. A este error metodológico, hay que añadir otro procedimiento igualmente discutible: una vez aceptado apriorísticamente que el contacto entre ambos sistemas religiosos dio lugar a una serie de transferencias en los diversos niveles estructurales, se aíslan los más variados componentes religiosos escogiendo, mediante un criterio selectivo, aquellos elementos suceptibles de ser formalmente similares y, después, se presentan en paralelo forzoso con componentes semejantes del sistema antagónico, de manera que el préstamo aparece como una realidad incuestionable. El cristianismo, por ejemplo, llegó a convertirse en manos de los comparatistas de principios del siglo XX en una amalgama de elementos mitraicos (como el banquete ritual, antecedente de la eucaristía), metróacos (el taurobolio como antecesor del bautismo) o isíacos (la pasión y muerte de Osiris se identifica como origen de la pasión y muerte de Cristo). Del mismo modo se constata el procedimiento inverso: y así las inscripciones del complejo mitraico de santa Prisca fueron interpretadas como dependientes del credo cristiano.

Sean forzadas o no las coincidencias entre los componentes cultuales de los misterios y el cristianismo, las analogías que han sido tradicionalmente empleadas como punto de partida en el análisis de la posible interacción religiosa, se agrupan en analogías de orden lingüístico y analogías en el sistema de rituales.

En cuanto a la similitud de vocabulario, la utilización de expresiones léxicas ajenas a la literatura cristiana fue utilizada, en primera instancia, como prueba irrefutable de su dependencia respecto a los misterios. La obra de san Pablo, y posteriormente la de los Padres de la Iglesia, proporcionaba abundantes ejemplos de terminología mistérica aplicada a las distintas ceremonias y creencias cristianas y fue reiteradamente traída a colación por la escuela de las religiones comparadas como indicio inexcusable de la existencia de préstamos mistéricos en el cristianismo en un periodo relativamente temprano. Y así R. Reitzenstein en sendas obras, *Poimandres* y *Die hellenistichen Mysterienreligionem ihre Grundgedaken und Wirkungen,* exponía el empleo cristiano de términos como pneugma, gnosis, etc., como muestra de la influencia mistérica y A. Dieterich, en *Eine Mithrasliturgie,* encontraba en la literatura paulina estrechos paralelos mitraicos.

La utilización de un léxico de procedencia mistérica por san Pablo se ha explicado por su estrecho contacto con las comunidades paganas de Asia Menor donde estos cultos gozaron de una gran vitalidad. En este sentido, sus obras han sido objeto de un minucioso examen en busca de referentes mistéricos. Sin embargo, y sin negar la influencia que las religiones helenísticas ejercieron en la configuración del pensamiento paulino, debe destacarse, en primer lugar, que el repertorio léxico es sobre todo resultado de la búsqueda y sistematización de analogías; en segundo lugar, que no se conservan testimonios de los supuestos contactos de san Pablo con las comunidades paganas del Mediterráneo oriental y, por último, que la terminología paulina, aun siendo de cuño mistérico, encuentra un significado más completo en conexión con el pensamiento judío, puesto que en gran medida vierte conceptos judeocristianos en léxico característico de los cultos mistéricos.

En líneas generales se observa que el empleo de un vocabulario propiamente mistérico fue muy escaso en el periodo en el que estos cultos gozaban todavía de una gran vitalidad, siendo más frecuentes los términos paganos de significado más vago. Conforme la devoción por tales cultos entra en declive, el cristianismo admite nuevos vocablos que son utilizados incluso para atacar a los cultos originarios del préstamo: así en las constituciones apostólicas se describe la eucaristía como el sacrificio místico del cuerpo y la sangre de Cristo por oposición a los sacrificios cruentos del paganismo.

Entre los vocablos de uso común para los dos sistemas religiosos se encuentra el término misterio y sus derivados. Su aparición se constata en el Nuevo Testamento en veintisiete ocasiones y entre ellas sólo en la Carta a los Corintios (1 Cor 4.1,13,2 y 4.2) aparece en su forma plural, «mysteria», forma habitual en los textos paganos. Por otro lado, no se puede concluir un origen propiamente mistérico para el término misterio ya que las palabras de san Pablo cuentan con precedentes en el Antiguo Testamento (Tob 12, 7.11; Jdt 2, 2; 2 Mac 13,21) con un significado, secreto, oculto, muy similar al que subyace en las palabras de los Padres de la Iglesia: y así se denomina la aparición de Cristo como el misterio revelado.

De uso más abundante son los derivados del término «misterio» tales como «mystikós», «mystiké», etc., que parecen fundamentalmente en relación con los sacramentos. Eusebio y Teodoreto describen la eucaristía como «liturgia mística», y Grego-

rio de Nisa como «una acción mística». Gregorio Nacianceno se refiere al altar como «mesa mística» «trapetsa mystiké». El adjetivo «mystikós» fue igualmente utilizado para definir el bautismo: para Eusebio el rito bautismal es una «regeneración mística», mientras Gregorio Nacianceno habla de sus efectos como regeneración mediante un acto místico a través de «agua mística». Los óleos sagrados son asimismo calificados como místicos por Teodoreto, Epifanio y Eusebio.

Junto con el término misterio, al examinar el conjunto de expresiones cristianas tomadas de la terminología mistérica se pueden distinguir a grandes rasgos:

—aquellas que no pertenecen de modo exclusivo a los misterios, sino al ambiente religioso helénico en general. Tradicionalmente se ha mantenido que la definición del bautismo como *sphragis* o *photismos* y de los seguidores de san Pablo como *teleioi* o *teleioumenai* procede del lenguaje iniciático típicamente mistérico, pero el hecho es que términos como *sphragis* y sus derivados se empleaban para indicar el tatuaje o la marca que distinguía a los eunucos, iniciados y devotos de cultos muy variados.

—otros préstamos, tras ser examinados con un criterio semántico, parece que no se aplican dentro del cristianismo a realidades que se correspondan, al menos formalmente, con las expresadas por tales términos en los misterios. Por ejemplo, el término «mistagogía» aplicado al bautismo o la eucaristía. Incluso un mismo vocablo puede ser aplicado a distintos campos semánticos lo que muestra su volubilidad en función de las necesidades expresivas de los distintos autores cristianos. Telete es empleado por Eusebio en *De laudibus Constantini* de manera laxa frente a Orígenes que en *Contra Celso* lo aplica en relación al bautismo o Juan Crisóstomo para quien haría alusión a la eucaristía.

En líneas generales podemos concluir que la constatación de expresiones lingüísticas ajenas al entorno cristiano no puede servir como demostración indiscutible del préstamo religioso. En un momento en el que se reelabora todo el aparato simbólico cristiano, y, ante la carencia de un vocabulario con el que definir las nuevas concepciones teológicas, doctrinales, litúrgicas, etc., el cristianismo se apropió de la terminología que circulaba en el ambiente religioso contemporáneo al que, al mismo tiempo, se iba amoldando, pues tenía que convivir precisamente en ese entorno al que había de ofrecer soluciones novedosas. El empleo de un formulario típicamente mistérico no sólo se explica por estas necesidades expresivas, sino también por una finalidad didáctica e incluso por nuevas necesidades doctrinales. Y así el cristianismo encontró un eficaz vehículo de comunicación en las manifestaciones e imágenes verbales de los misterios que podían ser comprendidas entre los devotos de los misterios y entre los paganos en general. Y así, el empleo de expresiones e iconografía procedentes de los misterios, aplicados no sólo a las doctrinas cristianas, sino también a los ritos, se generaliza en el siglo IV en las grandes obras catecúmenas. Ilustra de manera significativa esta finalidad didáctica del léxico el célebre capítulo doce de Clemente de Alejandría en su *Protéptico*, en el que se dirige al lector griego para mostrarle la verdad, exhortándolo mediante un lenguaje que ya conoce.

Analogías en el sistema de rituales

Por otro lado, los paralelos en el ámbito de los rituales abrieron una temprana vía de penetración en el estudio de las transferencias entre religión cristiana y misterios, explotada quizá con excesiva ligereza. El problema estriba en que, como ya hemos se-

ñalado anteriormente, ante la carencia informativa, el acercamiento a los misterios y la reconstrucción de la naturaleza y significado de sus rituales se efectúa a partir de prácticas cristianas similares. A modo de ejemplo y como mera aproximación al problema, baste mencionar el debate en torno a la existencia de sacramentos en los misterios o más exactamente, sobre el carácter sacramental de determinados ritos mistéricos. Para algunos autores, este carácter es innegable; S. Angus, por ejemplo, otorga a los cultos mistéricos el calificativo de «sacramental religion». El carácter sacramental como componente definitorio de los misterios aparece en toda su obra, pero niega cualquier componente ético en la esencia de los sacramentos mistéricos. Este procedimiento no es en absoluto novedoso. Se encuentra ya en los escritores apologetas que denunciaron la inspiración demoníaca de los rituales mistéricos, unos rituales lo suficientemente semejantes a los sacramentos cristianos como para constituir una seria competencia, pero carentes de las exigencias éticas y morales que caracterizaban los rituales cristianos. Para demostrar el plagio demoníaco, los escritores cristianos acentuaron las similitudes y emplearon términos cristianos para describir ceremonias mistéricas con las que únicamente guardaban un cierto parecido formal.

Así pues, tres son los sacramentos cristianos considerados por la historiografía tradicional como receptores de elementos mistéricos: el bautismo, la confirmación y la eucaristía.

El bautismo y la iniciación cristiana

En el cristianismo, la ablución purificadora permite al individuo ingresar en la comunidad de fieles. La inmersión completa del catecúmeno recordaba a los escritores cristianos el bautismo de sangre que los *cultores* metróacos recibían en el taurobolio. Por este motivo, el ritual frigio fue objeto de duras críticas por parte de los autores cristianos. Así, Fírmico *(polluit sanguis iste, non redimit*: esta sangre no redime, contamina) y Prudencio *(inquinatum taliis contagiis*: sucio de tales contagios) insistieron en que el resultado es opuesto al pretendido y que el individuo resulta contaminado en lugar de purificarse.

El *carmen contra paganos*, severa invectiva contra los cultos paganos tardoimperiales, resalta el carácter impío del ritual taurobólico:

> ¿Qué tauroboliado te persuadió a cambiar de atuendo
> de modo que, de rico orgulloso, te hiciste de repente mendigo,
> cubierto incluso de harapos, convertido en mendicante mediante una mísera ofrenda,
> colocado bajo tierra y manchado con la sangre del toro,
> sucio y contaminado? ¿Esperas conservar esas vestiduras ensangrentadas
> y aun así vivir limpio durante veinte años?

A partir de estas escasas referencias literarias, los seguidores de la escuela de historia de las religiones han recorrido inversamente el paralelo establecido por los escritores cristianos, considerando como rasgo mistérico (procedente, según algunos autores, de las abluciones rituales del isismo, y, según otros, del culto metróaco) el carácter iniciático del bautismo cristiano. Dicho carácter se revela en la adopción de un léxico mistérico que incluiría términos como *myeo* (iniciar), empleado ya por Clemente de Alejandría *(Protr.* 84) y Orígenes *(Cels.* 3,60) y convertido en un término co-

mún del vocabulario cristiano, y *photismos* que en el lenguaje mistérico se aplicaría a los ritos iniciáticos. En efecto, la metáfora de la luz aparece en los textos de Sófocles, Píndaro y en los himnos homéricos a Deméter, y Apuleyo habla de la iniciación a los misterios isíacos en términos de luz y oscuridad.

Otro elemento del bautismo cristiano considerado como prueba del estrecho contacto con las ceremonias de iniciación mistéricas es la configuración de una *disciplina arcani*, paralela a la que regía los rituales mistéricos en cumplimiento del silencio preceptivo para impedir la profanación. El secreto era observado por la Iglesia de manera muy extrema. En el interior del recinto sagrado se disponía una cortina entre el espacio destinado a la congregación y el altar con el fin de presevar el carácter secreto de la eucaristía. Asimismo se dibujaba una distinción entre los secretos que podían ser explicados a los catecúmenos durante la instrucción anterior a su bautismo y los secretos más sagrados que corresponderían a las ceremonias del bautismo, confirmación y eucaristía que no eran revelados sino después de haber recibido los sacramentos, esto es, en la semana siguiente al bautismo y la comunión. Los motivos por los que se aplazaba la exposición doctrinal de los sacramentos eran fundamentalmente de orden teológico (según Cirilo de Jerusalén, *Myst. cat.* 1,1, para entender los sacramentos hace falta fe y ésta no se recibe hasta después del bautismo) y de orden pedagógico (según san Ambrosio, *De myst.* 2, lo que se percibe directamente provoca una impresión más fuerte que lo que nos explican).

Por otro lado, la percepción del carácter iniciático del bautismo se ha establecido a partir del valor purificatorio del taurobolio y la consideración de este ritual metróaco como una ceremonia de iniciación. No obstante, y como ya se ha señalado en páginas anteriores, la documentación no permite identificar el taurobolio con los ritos iniciáticos del culto cibélico. Se suscita un problema por el deseo de contraponer el bautismo al taurobolio, cuando aquél sería rito iniciático y no éste. El carácter reiterativo del sacrificio cibélico lo aproximaría más a la eucaristía, pero todo esto forma parte de una falsa controversia motivada por una percepción excesivamente mecánica. La interrelación bautismo-taurobolio es ritual, mientras que la del taurobolio-eucaristía se situaría más bien en el plano sacramental, si fuera lícito expresarse en tales términos. Por otra parte, si las analogías son sugerentes, las diferencias son asimismo incontrovertibles y en la definición del bautismo que Pablo construye en su Carta a los Romanos, aparecen fórmulas y conceptos teológicos que no guardan ninguna relación con las creencias mistéricas.

La confirmación

En su obra *De praescritione haereticorum*, 40, Tertuliano recuerda los ritos iniciáticos del culto mitraico:

> El diablo bautiza a sus creyentes y fieles, promete la expiación de los pecados mediante el baño, y si aún recuerdo a Mitra, el diablo marca justo en la frente a sus soldados, y no sólo celebra la oblación del pan sino que también trae la imagen de la resurrección y rescata la corona bajo la espada

El apologeta cristiano encuentra razones convincentes para sostener la influencia del diablo en tales prácticas rituales ya que la iniciación mitraica tal y como es narra-

da por él recuerda punto por punto el proceso iniciático cristiano: bautismo, eucaristía y confirmación. En efecto, siguiendo el texto de Tertuliano, parece que tanto en el culto mitraico como en el cristianismo la integración en la comunidad de fieles se efectuó a través del bautismo. Tertuliano se refiere, en primer lugar, al bautismo por tratarse de un ritual bastante extendido. Ya hemos mencionado las correspondencias que los Padres de la Iglesia establecieron entre el bautismo cristiano y las distintas abluciones mistéricas. Sin embargo, la imposición de un signo en la frente con un hierro al rojo vivo constituye una práctica propiamente mitraica con la que se distingue el grado iniciático de *miles* (soldado). Tertuliano identifica esta marca con la *signatio* cristiana, posteriormente llamada confirmación y del mismo modo que el *miles* se consagraba a Mitra, los cristianos se comprometían a mantener su fe tras recibir de manos del obispo la señal de la cruz. Este compromiso era mantenido por los fieles en calidad de *commilitones Christi* (compañeros de armas de Cristo) en un claro paralelismo con los *milites* mitraicos.

Una alusión más a la instigación demoníaca aparece en la obra de Fírmico Materno quien considera que, los ungüentos con los que ungen sus gargantas los sacerdotes (se desconoce su adscripción cultual, aunque según la opinión más generalizada se trataría de sacerdotes vinculados al culto atideo) constituyen un plagio del crisma empleado fudamentalmente en la confirmación cristiana:

> El diablo tiene, pues, sus *cristos* (ungüentos) y ya que él mismo es el anticristo, es él, quien conduce a la infamia de su nombre a los míseros hombres mediante una alianza criminal. Conserva este ungüento para los muertos. Resérvalo para los que van a morir con el fin de empujar a un fin lúgubre y funesto a los que hayas capturado con tus trampas y embadurnado de ungüento envenenado.
>
> Muy diferente es el ungüento que Dios padre dio a su único hijo, el que el hijo, en su divina majestad, generosamente dispensa a los fieles. El ungüento de Cristo se elabora a partir de una preparación inmortal temperada con olores espirituales. Este ungüento libra de los lazos de la muerte a los miembros podridos de los hombres para que, sepultado en un primer momento el hombre, nazca al instante de ese hombre uno mucho más feliz. Y para explicar más claramente esto se deben revelar los secretos de las sagradas escrituras.
>
> En efecto, David afirma para demostrar las cualidades del ungüento: «tu belleza supera la hermosura de los hijos de los hombres» *(Err.* 22,4-23.1).

No casualmente Fírmico concluye su descripción de los poderes del crisma con la apreciaciones de David ya que al incluir al personaje bíblico en su discurso establece la primacía cronólogica del ungüento cristiano. Éste será uno de los procedimientos más frecuentemente utilizados por los apolegetas que niegan cualquier influencia pagana en el cristianismo acudiendo a la búsqueda de precedentes en el Antiguo Testamento.

La eucaristía

Al igual que Tertuliano (que consideraba diabólica la oblación del pan en el culto mitraico), Justino, denuncia la parodia cristiana del rito eucarístico como obra del demonio:

> Por imitación, los malignos demonios preescriben hacer esto mismo (scl. la eucaristía) en los misterios de Mitra; en efecto, se presenta el pan y una copa de agua en las ceremonias de iniciación, con ciertas fórmulas que sabéis o podéis aprender (*Apol.* 1,66).

En la identificación de estos banquetes rituales, los escritores eclesiásticos presuponen un significado común: el pan y el agua simbolizarían la esencia divina: en el caso de la eucaristía cristiana se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo y en el cena mitraica, en la sustancia y sangre del toro divino. Así pues, ambas tendrían un valor sacramental. No obstante, no hay posibilidad documental de demostrar si había o no un rito de idéntico sentido al cristiano en las cavernas del dios persa. Ni siquiera resulta fácil determinar si constituyó desde los primeros tiempos de la religión irania un componente ritual característico o si su aparición fue posterior. Los restos arqueológicos permiten constatar únicamente la existencia de un banquete ritual en el que participan todos los miembros de la comunidad, tal y como se señaló en su lugar.

Pero el problema estriba en el desconocimiento del significado real del banquete, si difiere sustancialmente de otras comidas rituales del mundo grecorromano o si existe una comunión en la que los fieles participan de la divinidad por la ingestión del alimento sacro como parece sugerir la afirmación de Tertuliano. La carencia informativa incita de nuevo a reconstruir el contenido ritual a través de su más inmediato paralelo: la comunión cristiana. Y en virtud de esta comparación se establecen diferencias, similitudes y se acentúan unas u otras según el criterio siempre subjetivo del investigador, cuyo afán se limita con frecuencia a precisar únicamente el origen del préstamo. En cualquier caso, el banquete mitraico, como el conjunto ritual en el que se integra, experimentaría una evolución cuya finalidad sería la óptima adaptación del sistema religioso a la cambiante realidad histórica. Por este motivo, mantiene similitudes con otras comidas sacras de la tradición pagana, pero también comparte cierto parecido con la comunión cristiana.

La convivencia entre cristianos y mistéricos pudo permitir una transferencia en cualquiera de los dos sentidos y las tendencias externas que conducían a los cristianos a sentarse en torno a una mesa podían actuar asimismo sobre los mitraístas, de modo que sin necesidad de competencia por la primacía, dos o más cultos desarrollaron prácticas rituales similares —hasta el punto de ser consideradas burdas copias— cuyos orígenes se escapaban del análisis de los observadores cristianos. Como la única versión que nos llega es la de una de las facciones y, consecuentemente, posterior al contacto y convivencia, hemos de admitir nuestra imposibilidad para tomar partido con garantía de justicia.

El calendario

Al margen de las que ya han sido mencionadas, se perciben también interferencias en el ámbito de las festividades. Sin duda la más destacada es el desplazamiento del nacimiento de Jesús al solsticio de invierno, día en el que se conmemoraba el *Natalis Solis Invicti* (natalicio del Sol Invicto) con lo que se cristianiza una festividad mitraica, el 25 de diciembre, sobradamente conocido en las celebraciones paganas.

Por otro lado, la dedicación a dios del domingo parece vincularse con el calendario semanal mitraico en el que cada uno de los días de la semana quedaba bajo la pro-

tección de una divinidad planetaria, celebrándose un día festivo consagrado al sol: el *dies solis* (día del sol). El término pagano se mantuvo junto al más común de *dies dominica* (día del señor), pero los apologetas (entre ellos Tertuliano en su discurso *Ad nationes* 1,33.3-5) tuvieron que responder a las imputaciones lanzadas contra los cristianos a causa de estas y otras prácticas litúrgicas relacionadas con el sol. En efecto, se acusa a los cristianos de adorar al sol como un dios, según se deducía de su consideración del primer día de la semana como día festivo y su costumbre de pronunciar sus oraciones mirando hacia el Este.

Así pues, la adaptación del calendario mitraico se efectuó mediante una severa actitud apologética que atacaba al dios sol pagano y presentaba al dios cristiano como el verdadero sol, el «sol de Justicia», frente al «sol de la injusticia» (según san Clemente en la homilia 23,5).

En el siglo IV, san Ambrosio dio un considerable impulso a la terminología solar aplicada al dios cristiano y así durante su episcopado se constata la celebración del natalicio de Jesús el 25 de diciembre, al tiempo que se extendía en Occidente el simbolismo de la luz y el sol que ya había sido desarrollado por los Padres de la Iglesia griegos.

Un último ejemplo de la presencia de elementos mistéricos en el calendario cristiano lo constituye la celebración de la Pasión de Cristo en conexión con el *dies sanguis* el 24 de marzo, equinoccio de primavera. Como hemos visto páginas atrás, la resurrección del dios mistérico recordada este día, representaba la renovación del ciclo vegetativo y la conmemoración de la muerte de Cristo aprovechará la misma fase del calendario.

Más discutible es, sin embargo, la intención de establecer paralelismos demasiado precisos entre las vicisitudes propias de cada una de las divinidades. De este modo se ha pretendido vincular la resurrección de Cristo el tercer día de su muerte, a los tres días que transcurrían, en los festivales atideos, entre la muerte de Atis (como ya hemos dicho conmemorada el 24 de marzo) y su retorno a la vida (celebrado con la festividad de los *Hilaria* que culminaban el 27 de marzo). Asimismo el descubrimiento y reanimación del cuerpo de Osiris tendría lugar el 19 de Athyr (mes que cabalga entre octubre y noviembre), tres días después de su muerte. La independencia de la tradición cristiana respecto a estos ciclos míticos fue puesta de relieve por Metzger que acudió a precedentes testamentarios para confirmar el origen fundamentalmente judío de este tradición. Según el judaísmo, el alma del difunto permanece en las proximidades del cuerpo durante tres días en espera de la resurrección del cuerpo, y no es hasta el cuarto día cuando el alma finalmente lo abandona y comienza la descomposición. Quizá sea ésta la creencia que subyace en las palabras de Marta (Jn 11,39-40) en relación a su hermano Lázaro. Marta la hermana del difunto dijo: «Señor, ya huele, pues ya hace cuatro días.»

Analogías en el sistema de creencias

Si la influencia mistérica en el cristianismo difícilmente puede ser confirmada en el orden ritual, el nivel más permeable del sistema religioso a los préstamos, más ardua aún resulta la tarea de definir las transferencias en el ámbito de las creencias. La teoría de los «dying and rising gods», parecía, sin embargo proporcionar, en la com-

paración de Cristo con las divinidades mistéricas, un adecuado marco de referencia que de nuevo dio lugar a excesos interpretativos, provocados por el desinterés hacia las diferencias y la marcada acentuación de las similitudes. En los intentos de descalificación de este procedimiento analógico se llega, por parte de algunos teólogos, a una enmarañada definición en la que se precisan las diferencias a partir de conceptos mistéricos. En nuestra opinión no es un procedimiento metodológico correcto recurrir a la dependencia genética para explicar los elementos compartidos por ambos sistemas religiosos en el ámbito de las creencias. En primer lugar, porque el préstamo en este nivel religioso es muy complejo y previamente se hubieran registrado modificaciones en el sistema de rituales para adecuar las acciones colectivas sacralizadas, esto es, los rituales, a las nuevas concepciones míticas. E incluso en el caso de que sean perceptibles variaciones en el conjunto de rituales, éstas no conllevarían una obligada reforma del nivel de creencias al que en última instancia están supeditadas.

En segundo lugar, y como hemos apuntado a lo largo de estas páginas, tanto los misterios como el cristianismo supieron captar las necesidades ideológicas y la tensión soteriológica del entorno religioso de las comunidades en las que se desarrollaron, de manera que formularon respuestas paralelas a un mismo estímulo.

En efecto, en el ámbito de las creencias, se constatan algunos rasgos comunes a los misterios y que parecen guardar cierta similitud con el sistema de creencias propio del cristianismo. Dentro de este campo, son dos las cuestiones elementales que es necesario plantear en el estudio sobre las transferencias entre misterios y cristianismo: la posibilidad de resurrección, por una parte, y la de redención para los iniciados a los misterios, por otra. La discusión adolece desde su origen de un planteamiento inadecuado, pues se pretende reconstruir el carácter sotérico de estos cultos a partir del carácter y función del culto cristiano. La definición, pues, del carácter salutífero de estas divinidades debe abordarse con suma cautela.

La salvación ultraterrena

Parece aceptarse, aunque no sin ciertas reservas, que uno de los elementos definitorios de los misterios es su carácter sotérico, esto es, la promesa de salvación, que implicaría la capacidad de las divinidades mistéricas de doblegar el destino. Y así, la literatura isíaca ofrece ricos ejemplos del triunfo de esta diosa sobre el *fatum*, como la aretalogía de Kyme, himno isíaco en el que la diosa se declara vencedora de la *heimarmene*, los significativos pasajes del libro undécimo de las *Metamorfosis* de Apuleyo, entre los cuales destaca el siguiente (11,6.6-7):

> Tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegando al término de tu existencia, bajes a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposentado ya en los Campos Elísios, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino (*fato tuo*) (trad. L. Rubio, Madrid, BCG, 1983).

La diosa ofrece a sus fieles la promesa de una eterna y feliz existencia ultramundana prolongando su vida más allá de los límites fijados por el Hado, de manera que aúna las dos formas de salvación, la física y la espiritual. En efecto, en el proceso de evolución del conjunto de creencias grecorromanas, la victoria sobre el destino adquiere esta dimensión frente a la contradicción que generaba el sometimiento de los dioses clásicos a la *mathesis*. La victoria sobre el destino constituye un motivo recurrente en los textos clásicos, bien sea para atacar la sumisión de los dioses al *fatum*, bien para destacar el nacimiento de Cristo.

Otro fragmento de la obra de Apuleyo (11,21.6-7) parece confirmar la convivencia *post mortem* de los iniciados, al menos isíacos, con sus dioses:

> La diosa tiene en su mano tanto las llaves del infierno como la garantía de la salvación; la misma entrega de los iniciados simboliza una muerte voluntariamente aceptada y una concesión gratuita de la divinidad para seguir viviendo.
>
> Si, al llegar los mortales al término de la existencia y traspasar el umbral que separa la luz de las tinieblas, hay alguno a quien se pueda confiar tranquilamente los augustos secretos de la religión, entonces la diosa suele tomarlo a su servicio; su providencia lo hace renacer en cierto modo y lo coloca otra vez ante un horizonte con nuevas posibilidades de salvación.

No obstante, el significado real del mensaje salutífero parece ser discutible: el problema estriba en determinar si tenía una proyección en la vida ultramundana o afectaba a los fieles únicamente en el decurso de su vida iniciática. En el caso de Isis, o al menos de la Isis de Apuleyo, parece evidente que la salvación prometida no sólo se obtiene en vida a través del cabal cumplimiento de los rituales iniciáticos, sino que afecta a la vida de ultratumba tal y como se percibe del texto anteriormente mencionado.

En principio no es correcto proyectar en otras divinidades estas cualidades propias del isismo. Bien es cierto que en el mitraísmo o la religión metróaca no existen testimonios análogos al libro undécimo de las *Metamorfosis*; no obstante, entre la escasa documentación conservada sí podemos recurrir a dos ejemplos que podrían avalar una interpretación, para el mitraísmo y los cultos frigios, similar a la formulada para el culto isíaco.

En el caso de Mitra podría considerarse como indicio de la salvación ultraterrena la observación que Juliano expone en la conclusión de su *Banquete de los Césares* sobre el carácter psicopompo de Mitra; en este caso ha sido Turcan quien más crítico se ha manifestado al respecto, pues, según este autor, aquí Mitra no sería Mitra, sino el Sol sincrético venerado por el emperador. Ante estas objeciones baste señalar que el sistema de creencias se modifica constantemente en aras de una mejor adaptación a la realidad histórica en la que se desenvuelve. Por este motivo el más allá del mitraísmo, el conjunto de elementos rituales se fue transformando con el paso del tiempo.

Por otro lado, esa disyuntiva entre la salvación terrena y la eterna existencia ultramundana no aparece reflejada en las fuentes literarias y así un fragmento atribuido a Plutarco, citado en el capítulo introductorio a los misterios en relación con los rituales iniciáticos, expone el paralelismo entre la muerte y la iniciación (*De anim.* apud Stob. 1,52.49), por lo que es legítimo pensar que la salvación tiene lugar tanto en uno como en otro momento.

En el caso del culto mitraico, la existencia de una salvación ultramundana podría tener su confirmación documental en un grafito encontrado en uno de los mitreos

más impresionantes que se han conservado en Roma: el mitreo de santa Prisca en el Aventino. Allí, junto a unos frescos en los que aparentemente se representan actos relacionados con la iniciación o con el tránsito de un grado iniciático a otro, se distinguen entre otros un grafito en el que podría leerse:

> *et nos servasti eternali sanguine fuso.*

A pesar de las diferentes lecturas propuestas, la expresión conserva en todas ellas su condición de formulación ritual vinculada a la salvación. La disensión surge en torno a su carácter, esto es, si se refiere a una salvación constatada una vez y válida durante toda su vida iniciática, o si afecta a su existencia en el más allá. Supone un problema adicional su gran parecido con algunas expresiones de la liturgia cristiana. La alusión a la naturaleza redentora de la sangre de Cristo es frecuente, por ejemplo, en las cartas paulinas:

> En el cual (scl. en Cristo) tenemos por su sangre la redención, el perdón de los pecado (Ef 1.7).
>
> Vosotros, que en un tiempo estuvisteis lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo (Ef 2.13).

Las similutudes entre el grafito mitraico y las fórmulas cristianas favorecen las interpretaciones de índole más compleja en las que los misterios se perciben como sistemas dependientes del cristianismo.

Por lo que respecta a los misterios frigios, tampoco existen datos concluyentes que nos permitan afirmar la existencia de una esperanza de salvación eterna. No obstante, a partir de Cumont y Bidez se ha traído a colación una noticia de Fírmico Materno *(Err.* 22,1) según la cual existía un ritual, mencionado anteriormente, en el que se enterraba, de noche, la estatua de un dios; los fieles se lamentaban y después se ungían las gargantas mientras el sacerdote murmuraba una oración. Entonces transcribe Fírmico Materno dos versos en griego que dicen:

> Alegraos, mistas (iniciados), de que el dios se haya salvado, pues de nuestros sufrimientos surgirá nuestra salvación.

Esa salvación no puede ser más que el triunfo sobre el destino y la promesa de una vida en el más allá; parece claro, pues, que nos encontramos ante una formulación mistérica, pero resulta difícil identificar el culto concreto al que se adscribe aunque generalmente se incluye entre las celebraciones rituales del festival atideo de los *Hilaria.*

Precisamente por las dificultades que presenta ese texto no es empleado por Turcan que, sin embargo, gracias al apoyo que proporciona el análisis de ciertas representaciones iconográficas y de los textos de Juliano y Salustio, puede afirmar que Cibeles y Atis proporcionan el triunfo de las almas sobre la muerte, y con ello la promesa de una existencia feliz en convivencia con la divinidad. Que las contaminaciones entre el cristianismo y los misterios son intensas en el siglo IV está fuera de duda, pero no es ajeno al contenido de los misterios ese periodo de contacto, al cual, tal vez, deba el propio Juliano *(Or.* 5,169 c-d) la afirmación de que las almas de los seguidores

de Atis se reúnen —si han seguido los dictámenes divinos— con el Uno. Parece difícil que esa unión pueda realizarse en un espacio ajeno al más allá.

La naturaleza redentora

Pero el triunfo sobre el destino y la conquista de una salvación ultramundana ha sido posible en última instancia por el sufrimiento divino. Así pues, el culto mistérico requiere una divinidad que haya experimentado una existencia de carácter humano, una vivencia histórica personal, que sirva de modelo de comportamiento a sus seguidores.

La naturaleza redentora de las divinidades mistéricas parece asimismo cuestionable. En el sistema de creencias cristiano, Loisy llegó a considerar como préstamo mistérico la salvación ultramundana y la cohabitación con el dios, ambas obtenidas en virtud de la acción redentora de la divinidad. La respuesta de los teólogos fue contundente y se defendió como rasgo específicamente cristiano el carácter redentor de la llegada de Cristo cuya muerte tuvo una finalidad expiatoria inexistente en los ciclos míticos de los misterios. Las diferencias ciertamente existen: la muerte de las divinidades mistéricas no es el fruto de un elección propia, como es el caso de la pasión de Cristo y frente al gobierno que Cristo crucificado ejerce triunfante sobre el mundo, los cultores mistéricos lloran y lamentan la pérdida de su dios que padece una muerte impuesta. No obstante y sin negar estas y otras diferencias entre ambos sistemas, se podría asimismo argumentar en favor de una redención como elemento esencial en el orden religioso mistérico. Y ello no implica ni la dependencia de un sistema frente al otro (pues, como ya hemos dicho, ambos pudieron resolver de manera similar las inquietudes perceptibles en el imaginario colectivo de la época), ni que el carácter redentor mistérico responda a los mismos patrones que definen la redención cristiana. Como mera aproximación al problema podríamos señalar que en los ciclos míticos de los distintos misterios, los dioses —tras sufrir como humanos mortales— muestran el camino de la felicidad eterna a sus fieles. El grafito de santa Prisca y el ya mencionado pasaje de Fírmico son los testimonios más sólidos que tenemos para defender el carácter redentor del sufrimiento, sea directamente divino, o transferido a una víctima externa o al propio fiel.

El fin de los misterios

El conflicto cristiano-pagano del siglo IV

Como consecuencia de la progresiva cristianización del aparato estatal, la aristocracia senatorial pagana empleó los cultos mistéricos como un eficaz instrumento político y de propaganda religiosa. La defensa del paganismo suponía la defensa y la recuperación de unos privilegios económicos y un poder político que las autoridades imperiales iban retirando a los paganos en beneficio de una nueva elite senatorial cristiana.

En efecto, los documentos epigráficos, numismáticos y literarios revalidan la vitalidad de los cultos mistéricos en el siglo IV y su destacado papel en el programa pagano de defensa de la *religio publica*. Al analizar los testimonios epigráficos llama la atención el hecho de que la mayor parte de la documentación procede de Roma, centro

de la lucha ideológica y que los sacerdocios mistéricos se acumulan en manos de las familias más selectas de la aristocracia senatorial pagana. Vetio Agorio Pretextato, uno de los líderes más influyentes de este grupo senatorial, fue, por ejemplo, *hierophante*, *Pontifex Solis*, *Pater patrum*, *sacratus libero*, *neocoro* de Isis y Serapis, y tauroboliado. Ulpio Faventino desempeñó a su vez seis cargos sacerdotales, Celio Hilariano cinco, Quinto Clodio Flaviano cinco, y así muchos otros. Por otro lado, esta acumulación de sacerdocios parece apuntar un valor más que efectivo, representativo, en consonancia con la función propagandística que asumen los misterios. Significativamente, los epígrafes que recogen el ritual taurobólico, como los altares del *Phrygianum*, testimonian cómo no eran celebrados *per se*, sino como un elemento de propaganda y de identidad religiosa.

Asimismo el conflicto cristiano-pagano del siglo IV aparece reflejado en la literatura cristiana contemporánea como un combate entre cristianismo y religiones mistéricas. Los motivos por los que los cultos mistéricos fueron objetivo preferente de los ataques cristianos radican, en primer lugar, en la necesidad del cristianismo de diferenciarse de unos cultos con los que guardaban una gran similitud y en los que encontraban unos serios competidores. En segundo lugar, porque proporcionaban a los apologetas, dado el exotismo y la singularidad de sus manifestaciones cultuales, la batería argumental que precisaban para combatir un paganismo que precisamente acusaba al credo cristiano de irracional.

La legislación antipagana

La literatura apologética denunció la necesidad de una intervención imperial orientada a la destrucción de los cultos paganos y la promoción del cristianismo en las estructuras estatales. Fírmico Materno *(Err.,* 16,4) en el año 340 declaraba que una conversión impuesta por mandato imperial no sólo era oportuna, sino también justificable y del todo necesaria:

> Estas prácticas, sacratísimos emperadores, deben ser suprimidas por completo, eliminadas y enmendadas mediante las más severas disposiciones de vuestros edictos para que el funesto error de esta presunción (scl. el culto a los muertos) no infecte durante más tiempo el mundo romano, para que no se restablezca la perversidad de esta pestífera costumbre, para que todo aquel que intente perder al hombre de Dios no gobierne sobre la tierra por más tiempo. Algunos lo rechazan y se oponen y así, con fervorosa pasión, ansían su ruina. Venid en ayuda de los miserables, liberad a los que se mueren. Con este fin el dios supremo os ha confiado el Imperio, para que, a través de vosotros sean reparados los daños de esta plaga. Sabemos del peligro de su crimen; los castigos de su error son conocidos; pero es mejor que los liberéis por la fuerza que les permitáis que se arruinen voluntariamente.

La sucesión de emperadores cristianos a partir del siglo IV y el peso político de Padres de la Iglesia como san Agustín o san Ambrosio permitió la plasmación legal de las aspiraciones de Fírmico con la elaboración de un *corpus* legislativo recogido fundamentalmente en el libro 16 del Código Teodosiano en el que, al mismo tiempo que se facilita la conversión, se impedía directa o indirectamente, el desarrollo de prácticas paganas. Privado así de rituales, se condenaba al paganismo, y por ende a los cultos mistéricos, a un final próximo.

La repercusión de las medidas legislativas, al menos en un primer momento, fue nula como se deduce de las sucesivas constituciones emitidas por la autoridad imperial que reiteradamente insistían en la abolición de las prácticas paganas. Por otra parte, hay que destacar que no existió para todo el Imperio una promulgación homogénea de leyes antipaganas dado que los emperadores orientales y occidentales se enfrentaban a realidades socio-religiosas distintas.

No obstante, la condena de los sacrificios fue general y muy temprana. Ya aparece en las constituciones dictadas por Constancio el año 341 (Cod. Theod. 16.10.2) y repetida en sucesivas ocasiones (por ejemplo en el año 365). Asimismo se impedía, si bien de manera imprecisa, adorar a los ídolos, mediante una ley del 19 de febrero del año 365 y ese mismo año se vetaba el acceso a los templos. Los propósitos de todas estas medidas legislativas quedarían resumidas en una ley globalizadora promulgada por los emperadores Teodosio I, Arcadio y Honorio emitida en Constantinopla el 8 de noviembre del año 392. Con ella se prohibía a los hombres de cualquier condición social en cualquier lugar donde se encontraran sacrificar, adorar a los ídolos, erigir altares e incluso cumplir con los ritos familiares en la intimidad de la *domus* como las libaciones a los genios, la ofrenda de incienso a los penates o el cuidado del fuego con el que se honraba a los lares.

No obstante, la contundencia de los legisladores no podía aplicarse de forma tan severa en lo relativo a las fiestas, juegos y banquetes, tan arragaidos en las costumbres populares que incluso lograban atrapar a los fieles cristianos. Por este motivo se tiende a prohibir únicamente aquellas fiestas que constituían una parte todavía significativa de los ritos paganos. Por ejemplo, en el año 399 Honorio prohibía la celebración de banquetes si éstos tenían lugar en el desarrollo de ritos sacrílegos.

A la legislación teodosiana, que sancionaba la celebración del culto pagano, se debe añadir un conjunto de medidas legislativas orientadas a eliminar los privilegios económicos asociados a la posesión de sacerdocios paganos. Para Símaco *(Rel.* 3, 11-15), como portavoz de la aristocracia senatorial pagana ante la corte imperial, el mantenimiento de tales privilegios era un requisito imprescindible para garantizar la pervivencia del culto pagano que, sin el sustento estatal, estaba destinado a desaparecer. Sería el mantenimiento de estos beneficios económicos uno de los objetivos más firmes en la defensa de los derechos del paganismo, pues el control de los sacerdocios considerados como religión estatal constituía un eficaz instrumento de poder en manos del senado pagano. La aristocracia vio, de este modo, peligrar sus derechos y el perjuicio que de ello se derivaba. San Ambrosio *(Epist.* 1,68), por ejemplo, denuncia que los bienes raíces de los templos tenían un rendimiento superior al que exigían los gastos del culto y que el sobrante pasaba a los bolsillos del clero pagano.

Así pues, como mecanismo indirecto de conversión, la autoridad imperial transfirió a los sacerdotes cristianos los privilegios otorgados con anterioridad a los paganos: exención de tasas extraordinarias establecida en el año 343 (Cod. Theod. 16,2.8); concesión de prerrogativas a los obispos, que no podían ser acusados por un tribunal seglar por una ley del año 355 (Cod. Theod. 16,2.12). Entre las medidas antipaganas promovidas por Graciano en el año 382 baste recordar la apropiación por parte del patrimonio imperial de los bienes inmuebles de los templos, la supresión del derecho que los colegios sacerdotales tenían de recibir una herencia y la suspensión de exenciones fiscales a dichos colegios (que en el año 415 fueron finalmente disueltos a través de un decreto emitido por Teodosio y Honorio en el que se prohibían las asocia-

ciones religiosas paganas y de modo específico los *collegia dendrophorum).* En tres edictos del año 408 dirigidos a Curtio, prefecto del pretorio de las provincias de África, Italia e Iliria, se retiraban las *annonae* de los templos paganos y, a pesar de su carácter provincial, pasó a tener una aplicación general en todo el Imperio. El *templum annonae* se mantuvo, sin embargo, en aquellos santuarios que cuidaban del bienestar público por ejemplo, en el *hieron* de Cibeles en Pesinunte, lo que muestra, por otra parte, que, en el proceso de cristianización el paganismo pervivió durante algún tiempo y que la preeminencia del credo cristiano no supuso una brusca desaparición de la tradición pagana.

Destrucción de santuarios

Con frecuencia, la desaparición del paganismo, y concretamente de los cultos mistéricos, se ha vinculado a la intervención activa de las comunidades cristianas. El empeño del cristianismo por imponerse como sistema religioso conduciría a la destrucción de santuarios mistéricos con lo que se otorga un dramático final a la existencia de estos cultos.

En efecto, la conversión de los santuarios suponía, en contadas ocasiones, la demolición total o parcial del edificio y su reutilización como iglesia cristiana o *martyrion.* En otras, se procedía a la construcción de un santuario cristiano dentro del temenos pagano enfrentando la entrada de la nueva basílica a la del templo pagano. O, simplemente, los anteriores edificios se convertían en iglesias levantando una cruz y realizando las oportunas modificaciones arquitectónicas a fin de adaptar el edificio a las nuevas necesidades litúrgicas. No obstante, y como veremos a continuación, los restos arqueológicos demuestran que, como norma general, la reutilización de templos paganos se produciría tras un largo periodo de abandono.

La demolición de los antiguos santuarios paganos parecía resolver la carencia de solares extensos dentro de los muros de la ciudad. Los obispos reivindicaban esta reutilización que poseía menos riesgos económicos que otras posibles soluciones. La utilización de un espacio sacro pagano fue el motivo de unas de las destrucciones de santuarios mistéricos más notables: el Serapeo de Alejandría.

La destrucción de este Serapeo constituye uno de los escasos ejemplos de destrucciones de santuarios de los que ha quedado constancia literaria, fundamentalmente a través de la descripción que nos proporciona en su *Historia eclesiástica* Rufino de Aquileia.

Según Rufino, el demos cristiano de Alejandría bajo el liderazgo del patriarca Teófilo atacó y destruyó el Serapeo junto a otros templos de la ciudad. El suceso alcanzó gran notoriedad y, por ejemplo, aparece reflejado en las crónicas alejandrinas con una serie de miniaturas que representaban al patriarca Teófilo con un evangelio en la mano y encima de un pequeño santuario en el que aparece Serapis. Las páginas que Rufino de Aquileia, Sozomeno y Sócrates dedicaron al suceso demuestran el interés que despertó la destrucción del Serapeo no sólo en Oriente, sino también en Occidente y así, con motivo de este acontecimiento, san Agustín insistió en que la abolición de los sacrificios, la destrucción de templos e ídolos gozaban de la aprobación de la voluntad divina.

Para Rufino, la destrucción del Serapeo fue una justificada respuesta a los actos de sublevación protagonizados por la muchedumbre pagana. Los enfrentamientos se

produjeron a raíz de la cesión a las autoridades eclesiásticas de una basílica abandonada con el fin de satisfacer las necesidades de una comunidad cristiana en crecimiento. Las obras permitieron el descubrimiento de una cripta *(antrum)* que probablemente pertenecía al complejo mitraico de la ciudad. La profanación de este lugar de culto provocó la revuelta pagana. A pesar de que el número de los cristianos superaba el de los sublevados, estos, que atacaban como una copa que, vertida, derrama serpientes (*velut draconum calice potato),* consiguieron hacerse fuertes en el Serapeo donde incluso torturaron a los cristianos que capturaban. El suceso fue relatado al emperador Teodosio I. Éste no tomó medidas especialmente severas debido a la intervención de Taciano, prefecto del pretorio de Oriente que aconsejó moderación en la respuesta imperial considerando, además, el beneficio que con ello obtenían los cristianos, pues la muerte en manos paganas proporcionaba nuevos mártires a la Iglesia. Sin duda en la decisión del emperador influyó el prestigio político-económico de las elites paganas siriaco-egipcias.

A la clemencia imperial, los cristianos respondieron con la sublevación y la destrucción del Serapeo. La efigie de Serapis fue igualmente destruida y su torso quemado en el anfiteatro como demostración pública de la victoria cristiana; se crearon epítetos que ridiculizaban a Serapis: *senes veternosus* (viejo aletargado), *veterator* (taimado), *putris lignis fumosus genius* (genio lleno de humo de madera podrida). Se levantaron además dos edificios cristianos en el *temenos* del Serapeo: una basílica y un *martyrion* en honor de los cristianos allí asesinados. Teófilo, patriarca de la ciudad, proclamó la abolición del culto a Serapis y, por ende, el fin de la religión egipcia.

La destrucción del santuario supone la plasmación física de unos ataques que a nivel ideológico ya se habían formulado contra Serapis. Siguiento procedimientos evemerísticos muy habituales en la literatura apologética de la época, se consideró a Serapis un simple mortal, hijo de José, y el Serapeo sería su tumba. Por lo tanto, al honrar a este dios como un hombre se estaba cometiendo sacrilegio. La destrucción del Serapeo quedaba justificada además por la tendencia teológica contemporánea a recategorizar las deidades paganas en daimones destructivos, pues el auténtico poder divino reside en el Dios cristiano. Las antiguas divinidades ahora degradadas emplean su poder demónico contra clérigos y monjes que quedan plenamente justificados para destruir santuarios y templos paganos. El proceso de demonización se constata en la literatura griega: Porfirio, Proclo, Plotino, etc., y en la Septuaginta (Salmos 95,4-5): «todos los dioses paganos no son más que daimones».

La destrucción de santuarios mistéricos no fue, sin embargo, un fenómeno generalizado. En Occidente la escasez de fuentes literarias impide rastrear la posible destrucción de templos mistéricos a manos de cristianos. Sin duda no alcanzaron la magnitud que refleja el relato de Rufino de Aquileia, pero tampoco puede afirmarse que constituyese una práctica extendida. Entre los escasos documentos se encuentra una epístola que San Jerónimo envía a Laeta (Ep. CVII *ad Laet.*) en la que se menciona la destrucción de un mitreo, probablemente el de San Silvestre en Roma:

> ¿No es verdad que hace unos años vuestro pariente Graco, cuyo nombre es sinónimo de nobleza patricia, mientras ocupaba la prefectura urbana destruyó, derrumbó y derribó la caverna de Mitra y todas las monstruosas figuras con las que se inician el Cuervo, el *Gryphus,* el Soldado, el León, el Persa, el Heliodromo, el Pater, y adelantadas estas acciones como prenda, obtuvo el bautismo de Cristo?

El estudio arqueológico de los lugares de culto mistéricos ofrece asimismo escasos ejemplos de la destrucción violenta de santuarios como fruto de una intervención cristiana: el mitreo de santa Prisca, el relieve de Koenigshoffen y el de Sarrebourg, entre otros.

En cambio, en el análisis arqueológico de los santuarios sí se constata que la desaparición se localiza, para todo el Imperio romano, en un periodo muy preciso, siglos IV y V, en consonancia con el proceso de cristianización promovido desde instancias estatales y favorecido por una serie de circunstancias socio-económicas y religiosas bien distintas en cada una de las provincias imperiales. Así la mayor parte de los mitreos de Italia (los ubicados en Espoleto, Sutri, Vulci, Santo Stefano, etc.) se abandonaron a lo largo del siglo IV y no todos fueron convertidos en iglesias.

Con frecuencia ha sido el propio afán de los investigadores por adaptar los restos conservados a la documentación literaria en torno a las destrucciones de templos, el que ha llevado a asociar el final de estos santuarios con una participación activa del cristianismo.

Un ejemplo de este procedimiento metodológico sería el análisis de los iseos de Belo e Itálica. La fase final de estos santuarios se sitúa en el siglo IV y a pesar de que no existen pruebas que confirmen la implicación cristiana en su abandono, la conexión entre la intervención de los cristianos y la desaparición de los santuarios se efectuó de manera mecánica a partir de los ejemplos mencionados en la literatura patrística.

Más acorde con el comportamiento observado en otros santuarios mistéricos de Hispania sería una interpretación que prescindiera de la participación cristiana en el fin de estos cultos. Los santuarios de Córdoba, Carmona, Evora y Mérida responden al mismo patrón de abandono y ni siquiera es frecuente su utilización como iglesias. Este fenómeno ha sido igualmente observado en Grecia en donde se constata la existencia de un largo periodo de unos cien o doscientos años antes de que los templos paganos fueran remodelados y reutilizados como iglesias cristianas (hacia el siglo V o VI).

A partir de este periodo, los testimonios de una religiosidad mistérica se hacen más escasos. Marino de Nápoles, autor de la biografía del neoplatónico Proclo, nos informa de que Isis seguía siendo adorada en File *(Vita Procli* 19), convirtiéndose hasta su total abandono (en el año 537 bajo el principado de Justiniano) en lugar de peregrinaje obligado para los individuos aferrados todavía a sus creencias paganas. Asimismo el culto a Cibeles se mantuvo, durante los siglos V y VI e incluso en el siglo VIII, en las montañas de Caria según nos informa Cosme de Jerusalén, quien consideraba una locura la castración que practicaban sus *cultores*. La propia naturaleza anecdótica de estos esporádicos testimonios ilustra la decadencia de los misterios, ajenos a la religiosidad imperante, y considerados como simples objetos de anticuario.

El culto a la Virgen y sus conexiones mistéricas

Una vez consolidados los pilares fundamentales de la doctrina cristiana, la devoción por la Virgen María fue creciendo progresivamente. Pero dado su accesorio papel en los evangelios, el culto mariano no estaba provisto de unos rasgos bien definidos, por lo que se nutrió del simbolismo cultual e iconográfico de otras divinidades femeninas coetáneas que gozaban de gran veneración, fundamentalmente del culto isíaco. Aparte de estas semjanzas externas no existen datos para concluir una depen-

dencia, en niveles ideológicos más profundos, de la Virgen respecto a las diosas-madres de los misterios paganos.

Existen numerosos ejemplos de la influencia isíaca en la iconografía cristiana: el paralelo más obvio son las representaciones de la Virgen con el niño en brazos a semejanza de Isis con el infante Harpócrates en su regazo frente a las primeras representaciones artísticas, en las que la Virgen aparece sola. Así el tipo de Madonna *Theotokos* junto a Jesús niño será una de las más extendidas en el arte bizantino e itálico. La Madonna *Galactotrophousa*, la Virgen amamantando al niño, tiene las mismas cualidades iconográficas que Isis *kourotrohpos* o Isis *lactans*.

En cuanto a la estructura de las letanías a la Virgen como repertorio de atributos y elogios, encuentra su referente más inmediato en los himnos a la diosa egipcia: las aretalogías. De modo más específico, algunos de los epítetos que aparecen en estos himnos isíacos fueron cristianizados y adaptados al culto mariano: la denominación de la Virgen como «señora del mar y la tierra» que se conservaba en algunas zonas de Arcadia y Mesenia aun en el siglo XIX, se encuentra también en una figurilla del siglo IV encontrada en Palestina que representaba a Isis *lactans* que, como hemos visto, será una iconografía muy común en el culto cristiano. El calificativo isíaco de *karpotokos* (engendradora de frutos) y *stachymeter* (madre del grano), corresponden respectivamente a los términos *theotokos* y *theometer*.

La reutilización de santuarios isíacos consagrados en época cristiana a la Virgen en sus distintas advocaciones, ha sido asimismo considerada como indicio de las conexiones existentes entre ambos cultos. Se han encontrado restos isíacos en numerosas iglesias ortodoxas: en los muros del santuario dedicado a la virgen *Panaghia Speliotissa* ubicado en Atenas, se conservan inscripciones a Isis y Afrodita. En los pequeños santuarios atenienses dedicados a *Panaghia Gorgoepekoos* y san *Eleuftherios*, subyace el recuerdo de Isis *Epokoos* e Isis *Eilythyia*. Restos epigráficos isíacos se han conservado en las iglesias dedicadas a la Santa Madre en Melos y *Panaghia* en Queronea. En Occidente, Santa María sopra Minerva se erige sobre el Iseo Campestre en Roma y también sobre un iseo se levanta la iglesia de Santa Ursula en Colonia.

Pero los paralelos entre el culto a la Virgen y las religiones mistéricas no sólo se han limitado a la búsqueda, en numerosas ocasiones forzada, de referentes isíacos. Ciertas advocaciones cristianas han sido asimismo relacionadas con el culto metróaco, fundamentalmente el calificativo de «Madre de Dios» que procedería de la denominación metróaca de «Gran Madre» y «Madre de los dioses». No casualmente, el testimonio más antiguo de esta denominación cristiana aparece en Éfeso, el centro más importante de la región frigia donde el culto metróaco gozaba de una gran popularidad desde tiempos remotos y donde en el concilio allí celebrado en el año 431, las autoridades eclesiásticas aceptaron esta fórmula.

En un nivel más profundo que las simples similitudes formales, parece encontrarse uno de los principios básicos de la mariología: la maternidad y la virginidad de la madre de Dios que pudo encontrar en Cibeles la riqueza simbólica necesaria para expresar sus propios y originales contenidos.

SIN RIVAL

Ciertamente, todas estas consideraciones sobre la relación cultual y conceptual de los misterios y el cristianismo planeaban sobre un problema que no hemos tomado en consideración por considerarlo secundario. Nos referimos a la clasificación del

cristianismo como culto mistérico o, si por el contrario, requiere un tratamiento diferente.

En realidad, a nadie debería preocupar el problema taxonómico. En esa dimensión sí es verdaderamente secundario. Sin embargo, es relevante determinar si los contenidos del cristianismo son equivalentes a los de cualquier otro culto mistérico. La respuesta no es fácil, porque —como hemos visto— la formulación de los contenidos teóricos de los misterios se ha realizado en buena medida a partir de la información proporcionada por los autores cristianos o desde los postulados del cristianismo. En esa dimensión podemos potenciar o mitigar similitudes y diferencias. Cada cual obrará con arreglo a su criterio. Sin embargo, como principio de procedimiento se podría decir que en la medida en la que se emplea el estereotipo «religiones mistéricas» para agrupar realidades tan distantes como el culto de Isis y el de Mitra, faltarían argumentos para convencer de que la distancia de Cristo es superior a la que existe entre los anteriores.

Seguramente, la diferencia mayor no se da en los albores del culto cristiano, si lo consideramos bajo esa categoría hasta que se convierte en la religión del Estado. Es este último el elemento diacrítico más destacable, pero hasta que llega a convertirse en religión única del Estado podría participar de rasgos comunes con otros misterios como para quedar atrapado bajo el mismo rótulo. Pero más allá del orden clasificatorio hemos aludido a la otra cuestión que de un modo u otro va planeando de la mente de los autores a la de los lectores: por qué triunfa en concreto el cristianismo y no cualquier otro de los cultos con los que coexistía.

La respuesta no es fácil. Sólo con osadía y aún a riesgo de simplificar excesivamente podríamos apuntar algunos de los caminos de la reflexión que no puede quedar aquí agotada.

Por una parte, sería necesario destacar qué inconvenientes intrínsecos tenía cada uno de los cultos teóricamente susceptibles de alcanzar el liderazgo. Por otra, habría que justificar esa imperiosa necesidad de lograr una religión para el Estado y, finalmente, determinar qué características del cristianismo lo hacían potencial vencedor.

En las páginas anteriores hemos ido viendo algunas de las dificultades de los misterios. Cibeles requería una entrega física y psicológicamente demasiado costosa, por lo que debilitaba las posibilidades de tener un clero instruido y capaz de emitir opinión en un sector social influyente. Isis no había logrado imponerse en medios de control fáctico y militar del Estado, aunque sí había ganado posiciones en las instancias administrativas. Pero le faltaba capacidad para articular las conexiones necesarias en la identificación del culto como proyección simbólica de la propia estructura del Estado. Por su parte, Mitra —ya se ha adelantado— marginaba a la mujer, con lo que tenía dificultades de integración social. El cristianismo satisfacía todos estos inconvenientes (tal vez porque se busca a partir de la realidad del cristianismo lo que los otros no tenían y se ensaya así la explicación del éxito), pero, además, su novedad en el escenario religioso le proporcionaba una frescura que los otros cultos habían perdido tiempo atrás. La capacidad de acción y reacción era muy superior en los seguidores de Cristo (se aprecia que la reacción pagana se produce en un momento demasiado tarde y desde instancias demasiado desarraigadas de los sentimientos populares). El desarrollo de una política antagonista y de exclusivismo, le proporcionaba, al mismo tiempo, una capacidad de autoafirmación tremenda, contra la que no podían combatir los cultos tradicionales. El cristianismo se había ganado buena parte de la población urbana del Imperio y, sobre todo, puestos clave en la administración y en el ejér-

cito, de manera que el tránsito de la tolerancia social a la abierta simpatía fue muy rápido. Finalmente, en el escenario político, la aristocracia senatorial, identificada con los cultos tradicionales, suponía un elemento contradictorio con los intereses plenipotenciarios del emperador que, identificándose con el representante de los designios de Dios en la tierra, encontraba en el cristianismo un vehículo perfecto para el desarrollo de sus intereses políticos. La estructura interna de las comunidades cristianas facilitaba ese proceso de identificación del Estado con el culto cristiano. Al mismo tiempo, la jerarquía eclesiástica iba adquiriendo prerrogativas que hasta entonces habían correspondido a los aristócratas, como redistribuidores de la riqueza necesaria para acabar con situaciones de indigencia total. Ahora, el evergetismo entendido como caridad corresponde a la Iglesia que, de ese modo, adquiere una relevancia total en las simpatías populares.

El triunfo, pues, habría sido posible por la concatenación de circunstancias que van desde la satisfacción de las inquietudes religiosas de la masa social a la creación de un estímulo colectivo que mitiga las contradicciones del sistema proyectándolas teleológicamente. Junto a ello se procuran los medios de subsistencia para los más desfavorecidos gracias a una red bien tejida de relaciones internas y de organización eclesial como una verdadera administración colectiva. Toda esa potencialidad será reconocida por el poder imperial que decide ponerlo al servicio de sus intereses, frente a los del *ordo senatorius*, dando lugar así a una nueva concepción del Estado con un fundamento teocrático ajeno hasta entonces al mundo romano.

Bibliografía

JUDAÍSMO

DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I-V, Madrid, 1982-1984.
GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, Madrid, 1993.
KAYDEDA, J. M., *Los Apócrifos y otros libros prohibidos*, Madrid, 1986.
MONTSERRAT TORRENTS, J., *La sinagoga cristiana*, Barcelona, 1989.
PIÑERO, A. y FERNÁNDEZ GALIANO, D. (eds.), *Los manuscritos del Mar Muerto*, Córdoba, 1994.
TREBOLLE, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid, 1993.
VV.AA., *Giudei fra pagani e cristiani*, Génova, 1993.

NUEVO TESTAMENTO

BONNARD, P., *Evangelio según San Mateo*, Madrid, 1976.
BOMKAMM, G., *Jesús de Nazaret*, Salamanca, 1975.
BROWN, R. E., *El nacimiento del Mesías*, Madrid, 1982.
CULMANN, O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1971.
DODD, C. H., *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Madrid, 1978.
DUQUOC, CH., *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Salamanca, 1985.
EICHHOLZ, G., *El evangelio de Pablo*, Salamanca, 1977.
JEREMÍAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca, 1974.
MATEOS, J., *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid, 1982.
MATEOS, J. y CAMACHO, F., *El evangelio de Marcos*, Madrid, 1993.
PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del Cristianismo*, Madrid, 1991.
— *Fuentes del Cristianismo*, Madrid, 1993.
TAYLOR, U., *Evangelio según San Marcos*, Madrid, 1979.
VIDAL MANZANARES, C., *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I*, Madrid, 1995.

HISTORIA DEL CRISTIANISMO

BLÁZQUEZ, J. M., «La presión fiscal en el Bajo Imperio según los escritores eclesiásticos, y sus consecuencias», *Hacienda Pública Española. Instituto de Estudios Fiscales* 87, 1984.
— «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales», *Gerión* 3, 1985.
— *El nacimiento del Cristianismo*, Madrid, 1990.
— *La sociedad del Bajo Imperio en la obra de Salviano de Marsella*, Madrid, 1990.
— «Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las Cartas de San Jerónimo», *Gerión* 9, 1991.

— «La alta sociedad de Alejandría según el *Pedagogo* de Clemente», *Gerión* 11, 1993.
— «La vida cotidiana de los cristianos en el siglo II», *XX siglos. El Cristianismo en la antigüedad*, 4, 1994.
BONAMENTE, G. y NESTORI, A. (eds.), *I cristiani e l'Impero nel IV secolo*, Macerata, 1988.
BROWN, P., *La società e il sacro nella tarda antichità*, Turín, 1988.
— «La Antigüedad tardía», en VV.AA., *Historia de la vida privada. I: Del Imperio romano al año mil*, Madrid, 1990.
BULTMANN, R., *Le christianisme primitif*, París, 1969.
BURCKHARDT, J., *Del paganismo al cristianismo*, México, 1945.
COURTONNE, Y., *Saint Basile et son temps*, París, 1973.
FONTAINE, J. y PERRIN, M., *Lactance et son temps*, París, 1978.
FREND, W. H. C., *The Rise of Christianity*, Londres, 1984.
GÓNZALEZ BLANCO, A., *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980.
HAMMAN, A., *I cristiani del secondo secolo*, Milán, 1973.
— *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, París-Túnez, 1979.
HARNACK, A., *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, 1954.
JOSSA, G., *I cristiani e l'Impero Romano*, Nápoles, 1991.
LEIPOLD, J. y GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento*, I-III, Madrid, 1973.
MAC MULLEN, R., *La difussione del cristianesimo nell'Impero Romano*, Roma-Bari, 1989.
MAZA, M. A., *Richezza e Povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma, 1980.
MECKS, W. A., *I cristiani dei primi secoli*, Bolonia, 1992.
PALANQUE, J. R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contributions à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etàt a la fin du quatrième siècle*, París, 1933.
PIGANIOL, A., *L'Empire Chrétien*, París, 1972.
POUCHET, R., *Basile le Grand et son Univers d'Amis d'après sa correspondence*, Roma, 1992.
RAMOS-LISSON, D., «La radicalidad de los primeros cristianos», *XX siglos. El Cristianismo en la antigüedad*, 4, 1994.
SORDI, M., *Los cristianos y el Imperio romano*, Madrid, 1988.
SOTOMAYOR, M., *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979.
TEJA, R., *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los Padres capadocios*, Salamanca, 1974.
— *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990.
— «Trajano y los cristianos», en GONZÁLEZ, J. (ed), *IMP. CAES. NERVA TRAIANVS AVG.*, Sevilla, 1993.
— «La condición social de los primeros cristianos», *XX siglos. El Cristianismo en la antigüedad*, 4, 1994.
VV.AA., *El crisol del Cristianismo*, Barcelona, 1971.

LA MUJER

CLARK, E. A., *Women in the Early Church*, Wilmington, 1983.
GIANMARELLI, E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, 1980.
IBARRA BENLLOCH, M., *Mulier fortis. La mujer en las fuentes cristianas (280-313)*, Zaragoza, 1990.

PAGANISMO Y CRISTIANISMO

BLÁZQUEZ, J. M., «El uso del pensamiento de la filosofía griega en el *Pedagogo* (I-III) de Clemente de Alejandría», *AHIg*. 3, 1993.

— «Temas de mitología pagana en iglesias cristianas del Oriente», en *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993.
— «El empleo de la literatura greco-romana en el *Pedagogo* (I-II) de Clemente de Alejandría», *Gerión* 12, 1994.
BLÁZQUEZ, J. M. y LÓPEZ MONTEAGUDO, G., «Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos», en *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993.
DODD, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975.
FÉDOU, M., *Christianisme et Religions Païennes*, París, 1988.
GIARDINA, A. (ed.), *Società romana e impero tardoantico*, I-IV, Roma, 1986.
MOMIGLIANO, A. (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Turín, 1963.
QUACQUARELLI, A., *Reazione pagana e transformazione della cultura (fino V secolo d.C.)*, Bari, 1986.
RUGGIERO, F., *La follia dei cristiani*, Milán, 1992.
TEJA, R., «La cristianización de los modelos clásicos: el obispo», *Filosofía y Letras*, Sevilla, 1993.
THELAMON, F., *Païens et Chrétiens au IVe siècle*, París, 1981.

TEOLOGÍA

BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981.
COUZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1991.
CROUZEL, H. s.j., *Origène et Plotin*, París, 1991.
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *Génesis y anagennesis*, Vitoria, 1990.
HARNACK, A., *Manuale di Storia del Dogma*, Mendrisio, 1912.
KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, 1980.
NAUTIN, P., *Origène*, París, 1977.
ORBE, A., *Teología de San Ireneo*, Madrid-Toledo, 1985.
— *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma, 1994.
SIMONETTI, M., *Ortodossia ed Eresia tra i e II secolo*, Messina, 1994.

CULTO A LOS MÁRTIRES

BROWN, P., *Le culte des saints*, París, 1984.

PEREGRINACIONES

HUNT, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972.

DEMONOLOGÍA

BLÁZQUEZ, J. M., «La demonología en la *Vida de Antonio*, de Martín de Tours, de Sulpicio Severo, de Hilarión de Gaza, de Jerónimo, en la *Historia Lausiaca* de Palladio y en la *Vida de Melania* de Geroncio», *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, 1992.
RUSSEL, J. B., *Satana. Il diavolo e l'inferno tra il I e il V secolo*, 1994.

IGLESIA Y EJÉRCITO

GABBA, E., *Per la storia dell'essercito romano in età imperiale*, Bolonia, 1979.
GUEY, J., «La date de la 'pluie miraculeuse' (172 après J.-C) et la Colonne Aurelienne», *MEFR* 60, 1948.

— «Encore sur la pluie miraculeuse: mage et dieu», *Revue de Philologie* 22, 1948.
HARNACK, A., *Militia Christi*, reed., Darmstadt, 1963.
HELGELAND, J., «Christian and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine», *ANRW* II.23.1 (1979).
SWIFT, L. J., «War and the Christian Conscience. I, The early years», *ANRW* II.23.1. (1979).

MORAL

BROWN, P., *Il corpo e la società,* Turín, 1992.
CROUZEL, H., *L'église primitive face au divorce*, París, 1971.
MEEKS, W. A., *Los orígenes de la moralidad cristiana*, Barcelona, 1994.
VEYNE, P., «La familia y el amor en el Alto Imperio Romano», en *La Sociedad romana*, Madrid, 1990.

MONACATO

BERARDINO, A. di, «I monaci, vista da se stessi: l'autopresentazioni del monacato», *Codex Aquilarensis*, 1993.
BLÁZQUEZ, J. M., «El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa», *La Historia en el contexto de las creencias humanas y sociales*, Salamanca, 1989.
— «El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en las vida de Melania la Joven, de Geroncio; de Antonio, de Atanasio; y de Hilarión de Gaza, de Jerónimo. Su repercusión social y religiosa», *R. Int. Social* 47, 3, 1989.
— «Problemas económicos y sociales en la vida de Melania la Joven y en la *Historia Lausiaca* de Palladio», *MHA* 2, 1978.
— «Extracción social del monacato primitivo. Siglos IV-VI», *Quaderni Catanesi* 19, 1988.
— «Las posesiones de Melania la Joven», *Miscellanea prof. Alejandro Recio Veganzones, Historiam pictura refert*, Ciudad del Vaticano, 1994.
— «Los orígenes del ascetismo hispano: Prisciliano, I», *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1991.
BROWN, P., *Society and the holy in Late antiquity*, Nueva York, 1982.
CANIVET, P., *Le monachisme Syrien*, París, 1977.
FERNÁNDEZ, G., «Destrucción de templos en la Antigüedad tardía», *AEspA* 54, 1981.
TEJA, R., «Los monjes vistos por los paganos», *Codex Aquilarensis*, 1993.
— «Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio», *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales*, Salamanca, 1989.

ASÍA MENOR EN ÉPOCA HELENÍSTICO-ROMANA

ANNEQUIN, J., *Recherches sur l'action magique et ses representations (Ier et IIème siècles après J. C.)*, París, 1973.
BLANCHETIÈRE, F., «Juifs et non-juifs. Essai sur la diaspora en Asie Mineure», *RHPhR*, 54, 1974, págs. 367-382.
BURKERT, W., *Greek Religion*, Cambridge (Mass.)-Oxford, Harvard University Press, 1985.
— *Greek Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987.
CUMONT, F., *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, Londres, 1912.
DEBORD, P., *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie greco-romaine*, Leiden, Brill, *EPRO*, 88, 1982.
DIBELIUS, M., *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Gotinga, 1909.

DÖRRIE, H., *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde*, Gotinga, Vanderhoeck und Ruprecht, 1964.
DREW-BEAR, Th., «Local Cults in Graeco-Roman Phrygia», *GRBS*, 17, 1976, págs. 247-268.
DUNAND, F. y LÉVÊQUE, P., *Syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, Leiden, Brill, *EPRO*, 46, 1975.
FARRINGTON, B., *The Faith of Epicurus*, Nueva York, 1967.
FERGUSON, E., *Demonology of the Early Christian Word*, Nueva York, Lewiston, 1984.
FERGUSON, J., *The Religion of the Roman Empire*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
GRAILLOT, H., *Le Cult de Cybèle à Rome et dans l'Empire romain*, París, 1912.
GUNDEL, W. y GUNDEL, H. G., *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike*, Wiesbaden, 1966.
HABICHT, Chr., *Gottmenschentum und griechische Städte*, Múnich, C. H. Beck, *Zetemata* 14, 1956.
HALSBERCHE, G. H., *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972.
HAMDY BEY, O. y EFFENDI, O., *Le Tumulus de Nemroud-Dagh. Voyage, Description Inscriptions*, Estambul, 1987.
JOHNSON, S. E., «The Present State of Sabazios Research», *ANRW* II, 17, 3, págs. 1.583-1.613.
KEE, H. C., *Magia, Medicina y Milagro en los tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba, El Almendro, 1993.
LANE, E. N., «A Re-Study of the God Men», *Berytus*, 15, 1964, págs. 5-58; 17, 1967-8, págs. 13-47 y 81-106.
— *Corpus cultus Dei Menis*, Leiden, Brill, *EPRO*, 19, 1971-1978.
LAUMONIER, A., *Les Cultes indigenes en Asie Mineure*, París, 1958.
LONG, A. A., *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1986.
MELLING, D. J., *Understanding Plato*, Oxford, 1987.
NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, Múnich, Beck, 1967.
PRICE, S. R. F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, 1984.
RIST, J. M., *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, 1972.
SCHLOSSER, J, *Études sur le judaïsme hellenistique*, París, Le Cerf, 1984.
TURCAN, R., *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, París, Les Belles Lettres, 1989.
VERMASEREN. M. J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres, Thames and Hudson, 1977.
— *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden, Brill, *EPRO*, 9, 1966.
— *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, 7 vols., Leiden, Brill, *EPRO*, 50, 1977-87.
WALTON, A., *Asklepios: The Cult of the Greek God of Medicine*, Ithaca, Nueva York, Cornell Studies in Classical Philology, vol. 3, 1979.
WENLEY, R. M., *Stoicism and its Influence*, Nueva York, 1963.
ZELLER, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Nueva York, 1931.
— *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Nueva York, 1962.

LA GNOSIS

Textos

MONTSERRAT, J., *Los Gnósticos*, vols. I y II, Madrid, Bib. Clásica Gredos 59-60, 1983, Introducción, traducción y notas de Ireneo, *Contra las Herejías* Libro I; Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías*, Libros V-VIII y otras fuentes fragmentarias.
PIÑERO, A., MONTSERRAT, J., y GARCÍA BAZÁN, F., *La Gnosis. Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi*, vols. I y II, Madrid, Trotta, 1995. En prensa el vol. I, que contiene Introducción, traducción y notas de los textos cosmológicos y filosóficos de esa biblioteca de escritos gnósticos de los siglos II y III.

DORESSE, J., «Gnosticismo», en C. J. Bleeker y G. Widengren, *Historia Religionum*, vol. I, «Religiones del pasado», Madrid, Cristiandad, 1973, págs. 520 y ss.

MONTSERRAT, J., «Los fundamentos filosóficos de las gnosis occidentales», en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto*, Curso de Verano de la Universidad Complutense en El Escorial, 1989, Madrid, 1990, págs. 39-52.

PIÑERO, A., «Cristianismo y gnosticismo. Fijando fronteras», en *Biblia y Fe*, 54, 1992, págs. 111-132.

— (ed.), *Orígenes del cristianismo*, Córdoba, El Almendro, 1992, págs. 427-455.

RUDOLPH, K., *Gnosis*, Edimburgo, T.T. Clark, 1983.

WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976. Cap. «La actitud gnóstica», págs. 443 y ss.

CUESTIONES SOCIALES EN EL CRISTIANISMO DEL SIGLO IV

AA.VV., «Economia e società nei Padri», *Agustinianum*, 17, 1977.

AA.VV., «Per foramen acus: el cristianesimo antico di fronte alla pericope del 'giovane ricco'», *Vita e Pensiero*, Milán, 1986.

BROWN, P., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Turín, 1975 (original Londres, 1972).

CALAFATOS, S., *La proprietà privata in Sant'Ambrogio*, Turín, 1958.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Teología política de Osio de Córdoba», en *Historia del pensamiento hispano-romano*, vol. I de la *Historia de la Teología Española*, págs. 26-86, Madrid, FUE, 1982.

— «Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano», en *Antig.crist.*, Murcia, VII, 1990, págs. 207-235.

— *Génesis-Anagénnesis en Clemente Alejandrino: fundamentos de la antropología cristiana*, Vitoria, 1990.

— «Avvenimenti storici nella formazione della coscienza politica dei primi cristiani», en *Politica e responsabilità etica*, Bolonia, 1990, págs. 57-110.

— *El mito del hombre nuevo en el siglo II*, Madrid, FUE, 1991.

— *La diffusione del cristianesimo nel Nord-Ovest della Penisola Iberica: aspetti sociali e antropologici*, XXXIX corso Ravennate 1992, págs. 297-358.

— «Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del Nord dell'Hispania», en AA.VV., *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec.IV-VI)*, Stud. Ephem. Augustinia, 46, Roma, 1994, págs. 483-512.

— *Il pensiero sociale nel cristianesimo primitivo*, Bolonia, 1995 (en prensa).

FESTUGIERE, A. J., *Antioche païenne et chétienne*, París, 1959.

FILORAMO, G. y RODA, S., *Cristianesimo e società antica*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

GIACHIERO, M., «Aspetti economici fra III e IV s.», en *Augustinianum*, 17, 1977, págs. 25-27.

GONZÁLEZ BLANCO, A., *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid, FUE, 1977 (un estudio fundamental con abundante y específica bibliografía).

HADDAD, G., *Aspects of social life in Antioch in the Hellenistic-Roman period*, Chicago, 1949.

JONES, A. H. M., «Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo», en *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel s.IV* (ed. de A. Momigliano), Turín, 1968, págs. 23-43.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Antioch, City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972.

MARA, M. G., *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Roma, 1991.

MAZZARINO, S., *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, 1951.

ORABONA, L., *Cristianesimo e proprietà*, Roma, 1964.

PETIT, P., *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV siècle après J.C.*, París, 1955.

RENTINCK, P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma, 1970.

RUGGINI, L., *Economia e società nell'Italia annonaria*, Milán, 1961.

ZINCONE, S., *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L'Aquila, 1973.

BALTY, J., «Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée: l'ensemble neo-platonicien de l'empereur Julien», *Texte et Image*, París, 1984, págs. 167 y ss.
— «Iconographie et réaction païenne», *Mélanges P. Lévêque* I, París, 1988, págs. 17 y ss.
BALTY, J. y BALTY, J.-Ch., «Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellenisme et de la politique antichrétienne de l'empereur», *Dialoges d'Histoire Ancienne* I, 1974, págs. 276 y ss.
BIANCHI-BANDINELLI, R., «Continuità ellenistica nella pittura di età medio e tardo-romana», *RINSA*, 1953, págs. 77 y ss.
BLACK, E. W., «Christian and Pagan hopes of salvation in Romano-British mosaics», en *Pagan Gods and Shrines in the Roman Empire*, Oxford, 1989, págs. 147 y ss.
BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., «Temas de mitología pagana en iglesias cristianas de Oriente», *Antigüedad y Cristianismo,* VII, 1990, págs. 367 y ss.
BOVINI, G., *Gli studi di archeologia cristiana*, 1968.
BOYANCE, P., «Aristote sur une peinture de la via Latina», *Mélanges E. Tisserant,* IV, Studi e Testi 234, Ciudad del Vaticano, 1964, págs. 1-95.
BROWN, P., *Genèse de l'Antiquité tardive*, París, 1983, págs. 30-33.
CUMONT, F., *After-Life in Roman Paganism*, New-Haven, 1922.
DEICHMANN, F. W., *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage*, 1, 1967.
— *Archeologia Cristiana,* Roma, 1993.
DORIGO, W., *Pittura tardoromana,* Milán, 1966.
DUPONT-SOMMER, A., «Le Mythe d'Orphée aux animaux et ses prolongements dans le judaisme, le christianisme et l'Islam», *ANL* 214, 1975, págs. 73 y ss.
DUVAL, N., «Les édifices de culte des origines à l'époque constantinienne», *Atti IX Congr. Int. Arch. Crist.*, 1975 (1978), págs. 513 y ss.
FERRUA, A., *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Ciudad del Vaticano, 1960.
FINK, J., «Herakles als Christusbild an der via Latina», *RACrist* 56, 1980, págs. 133 y ss.
GRABAR, A., *Le premier art chrétien (200-395)*, París, 1966.
— *Christian Iconography. A Study of its Origins*, Princeton, 1968.
HANFMANN, G. M. A., «Socrates and Christ», *Harvard Studies in Classical Philology* 60, 1951, págs. 205 y ss., figs. 4, 6 y 7.
— «The continuity of Classical Art: Cultur, Myth and Faith», en K. Weitzmann (ed.): *Age of Spirituality. A Symposium*, Nueva York-Princeton, 1980, págs. 75 y ss.
HUSKISON, J., «Some Pagan Mythological Figures and their significance in Early Christian Art», *PBSR* 42, 1974, págs. 81 y ss.
KALLOVITZ, J., «Das Christusbild», *RAC* 3, 1957, págs. 1 y ss.
LAWRENCE, M., «The pagan Themes in Christian Art», *Essays in Honor of Erwin Panofsky,* I, Nueva York, 1961, págs. 327-331.
LÓPEZ MONTEAGUDO, G. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., «Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos», *Antigüedad y Cristianismo,* VII, 1990, págs. 353 y ss.
MAKSIMOVIC, J., «Les thèmes mythologiques grecs dans la sculpture byzantine», 14 *Congrès International des Etudes byzantines* (Bucarest 1971), Bucarest, 1975, págs. 481-485.
MARROU, H. I. y MOYCIKOC ANHP, *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romaines*, Roma, 1964, págs. 209 y ss.
MONTERO, S., «El mito de Hércules en la corte del emperador Honorio», en J. Alvar *et alii* (eds.), *Héroes, semidioses y daimones* (Jarandilla 1989), Madrid, 1992, págs. 297 y ss.
NESTORI, A., *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane*, 1975.
RAHNER, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, 1966.
SIMÓN, M., *Hercule et le christianisme*, París, 1955.
— «Béllerophon chrétien», *Mélanges Carcopino*, 1966, págs. 889 y ss.
— *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, París, 1972.

SCHLUNK, *Die Mosaikkuppel von Centcelles,* Maguncia, 1988.
STERN, H., «Orphée dans l'art paléochrétien», *Cahiers Archéologiques,* XXIII, 1974, págs. 1 y ss.
SWIFT, E. H., *Roman Sources of Christian Art,* Nueva York, 1951.
THIRION, J., «Orphée magicien dans la mosaïque romaine», *MEFR* 66, 1955, págs. 149 y ss.
WEITZMANN, K., *Greek Mithology in Byzantine Art,* Princeton, 1951.
— «The survival of mythological representations in early Christian and Byzantine Art and their impact on christian iconography», *DOP* 14, 1960, págs. 43 y ss.
— *Age of Spirituality,* Nueva York, 1979, núms. 372-373.
ZEEGERS-VANSERVORST, N., *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle,* Lovaina, 1972.

CULTOS ORIENTALES Y CULTOS MISTÉRICOS

General

ALVAR, J., «Marginalidad e integración en los cultos mistéricos», *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica,* F. Gascó y J. Alvar (eds.), Sevilla, 1991, págs. 71-90.
— «De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana», *Modelos ideales y práctica de vida en la Antigüedad Clásica,* F. Gascó y E. Falque (eds.), Sevilla, 1993, págs. 129-140.
— «Cinco lustros de investigación sobre cultos mistéricos en la Península Ibérica», *Gerión,* 11, 1993, págs. 313-326.
— «Los cultos mistéricos en la Tarraconense», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente), 1988,* Sabadell, 1993, págs. 27-46.
— «Los cultos mistéricos en la Bética», *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía. Córdoba, 1988,* Córdoba, 1993, págs. 225-236.
— «Los cultos mistéricos en Lusitania», *Actas. II Congresso Peninsular de Historia Antiga. Coimbra, 18-20 outubro 1990,* Coimbra, 1993, págs. 789-814.
— «Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos mistéricos», *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendence. Actes du XXème Colloque du GIREA. Besançon, 4-6 nov. 1993,* París, 1994, págs. 275-293.
ANGUS, S., *The Mystery-Religions: A Study in the Religious Background of Early Christianity,* 2.ª ed., Nueva York, 1975.
BIANCHI, U., *The Greek Mysteries,* Leiden, 1976.
BURKERT, W., *Les cultes à mystères dans l'Antiquité,* París, 1992 (1987), págs. 45.
CUMONT, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain,* París, 1929.
DACOSTA, Y., *Initiations et sociétés secrètes dans l'Antiquité gréco-romaine,* París, 1991.
ELIADE, M., *Initiation, rites, sociétés secrètes,* París, 1959.
FREYBURGER, M. L. y TAUTIL, J. C., *Sectes religieuses en Grece et à Rome,* París, 1986.
LOISY, A., *Les mystères païens et le mystère chrétien,* París, 1930.
METZGER, B. M., «A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1973, with a supplement 1974-1977», *ANRW,* II, 17.3, Berlín-Nueva York, 1984, 1259-1423.
REITZENSTEIN, R., *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance,* Pittsburgh, 1978.
RIES, J., «Les rites d'initiation et le sacré», *Les rites d'initiation. Homo Religiosus* 13, Lovaina, 1986.
SIERRA, R., *Los cultos mistéricos en la Galia Narbonense,* Las Palmas de Gran Canaria, 1995.
TOUTAIN, J., *Les cultes païens dans l'Empire romain,* París, 1911 (Roma, 1967).
TURCAN, R., *Les cultes orientaux dans le monde romain,* París, 1989.

Cultos sirios

DÉTIENNE, M., *Los Jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas,* Madrid, 1983.
FRAZER, J. G., *Adonis. Étude de religions orientales comparées,* París, 1921.

HOERIG, M., «Dea Syria-Atargatis», *ANRW*, II, 17.3, págs. 1.536-1.581.
MARCO, F., «El culto a Iupiter Dolichenus en el norte de Hispania», *Veleia*, 4, 1987, págs. 145-158.
MERLAT, P., *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*, París, 1951.
— *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, París, 1960.
RIBICHINI, S., *Adonis. Aspetti «orientali» di un mito greco*, Roma, 1981.

Cultos frigios

ALVAR, J., «Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 20.1, 1994, págs. 149-169.
— «Muerte de amor divino. Atis», *III Encuentro- coloquio de ARYS: Sexo, Muerte y Religión en el mundo clásico. Jarandilla de la Vera, 16-18 dic. 1991*, ARYS 6, Madrid, 1994, págs. 145-156.
FRAZER, J. G., *Atys et Osiris. Étude de religions orientales comparées*, París, 1926.
GRAILLOT, H., *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1912.
HEPDING, H., *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903.
RUBIO, R., «*Collegium dendrophorum*: corporación profesional y cofradía metróaca», *Gerión*, 11, 1993, págs. 175-183.
THOMAS, G., «Magna Mater and Attis», *ANRW*, II, 17.3, págs. 1500-1535.
VERMASEREN, M. J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres, 1977.

Cultos egipcios

ALVAR, J., «El culto a Isis en Hispania», *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, 1981, páginas 311-319.
— «Isis y Osiris *daimones* (Plut., *De Iside*, 360 D)», *Héroes, semidioses y daimones. ARYS 1*, J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner (eds.), Madrid, 1992, págs. 251-252.
— «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, C. González Román (ed.), Granada, 1994, págs. 9-28.
GRIFFITHS, J. G., *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970.
HORNBOSTEL, W., *Serapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, EPRO 32, Leiden, 1973.
TAKZACS, S. A., «Isis Serapis in the roman world», *Religion in the Graecoroman world*, 124, Leiden, 1995.
TRAN TAM TINH, V., *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, 1973.
— *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, EPRO 94, Leiden, 1983.
WAGNER, C. G. y ALVAR, J., «El culto de Serapis en Hispania», *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, 1981, págs. 323-333.
WITT, R. E., *Isis in the Graecoroman world*, Londres, 1971.

El culto de Mitra

ALVAR, J., «El culto de Mitra en Hispania», *MHA*, 5, 1981, págs. 51-72.
CAMPBELL, A. L., *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO 11), Leiden, 1968.
CLAUSS, M., *Mithras. Kult und Mysterien*, Múnich, 1990.
— *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992.
CUMONT, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruselas, 1896-1899.
Études mithriaques, Teherán-Lieja, 1978.
MERKELBACH, R., *Mithras*, Königstein, 1984.
Mithraic Studies, 2 vols., Manchester, 1975.

Mysteria Mithrae (EPRO 80), Leiden, 1979.
SAXL, F., *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlín, 1931.
TURCAN, R., *Mithra et le mithriacisme*, París, 1993.
ULANSEY, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Nueva York-Oxford, 1989.
VERMASEREN, M. J., *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, 2 vols., La Haya, 1956-1960.
— *Mithra, ce dieu mystérieux*, París-Bruselas, 1960.

Cristianismo y cultos mistéricos

BENKO, S., *The Virgin Goddess*, Leiden, 1993. LEIDO.
BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, París, 1969.
BURCKHARDT, J., *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, México, 1945.
CLEMEN, C., *Primitive christianity and his Non-Jewish sources*, Edimburgo, 1912.
DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, 1975.
GRANT, R. M., *Early Christianity and Society*, Nueva York, 1977.
HALLIDAY, W. R., *The Pagan Background of Early Christianity*, Liverpool, 1925.
LEGGE, F., *Forerunners and rivals of Christianity from 330 B.C. to 330 D. C.*, Nueva York, 1964.
LEWIS, H. D. y SLATER, R. L., *Religiones orientales y Cristianismo*, Barcelona, (Nueva col. Labor), 1968.
MOMIGLIANO, A. (ed.), *The conflict between Paganism and Christianity in the Foruth Century*, Oxford, 1963.
NOCK, D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Nueva York, 1964.
PATTERSON, L., *Mithraism and Christianity. A Study in Comparative Religion*, Cambridge, 1922.
RAHNER, H., *Mythes grecs et mystère chrétien*, París, 1954.
STEINER, R., *Il cristianesimo primtivo e i misteri dell'antichità*, Roma, 1932.

